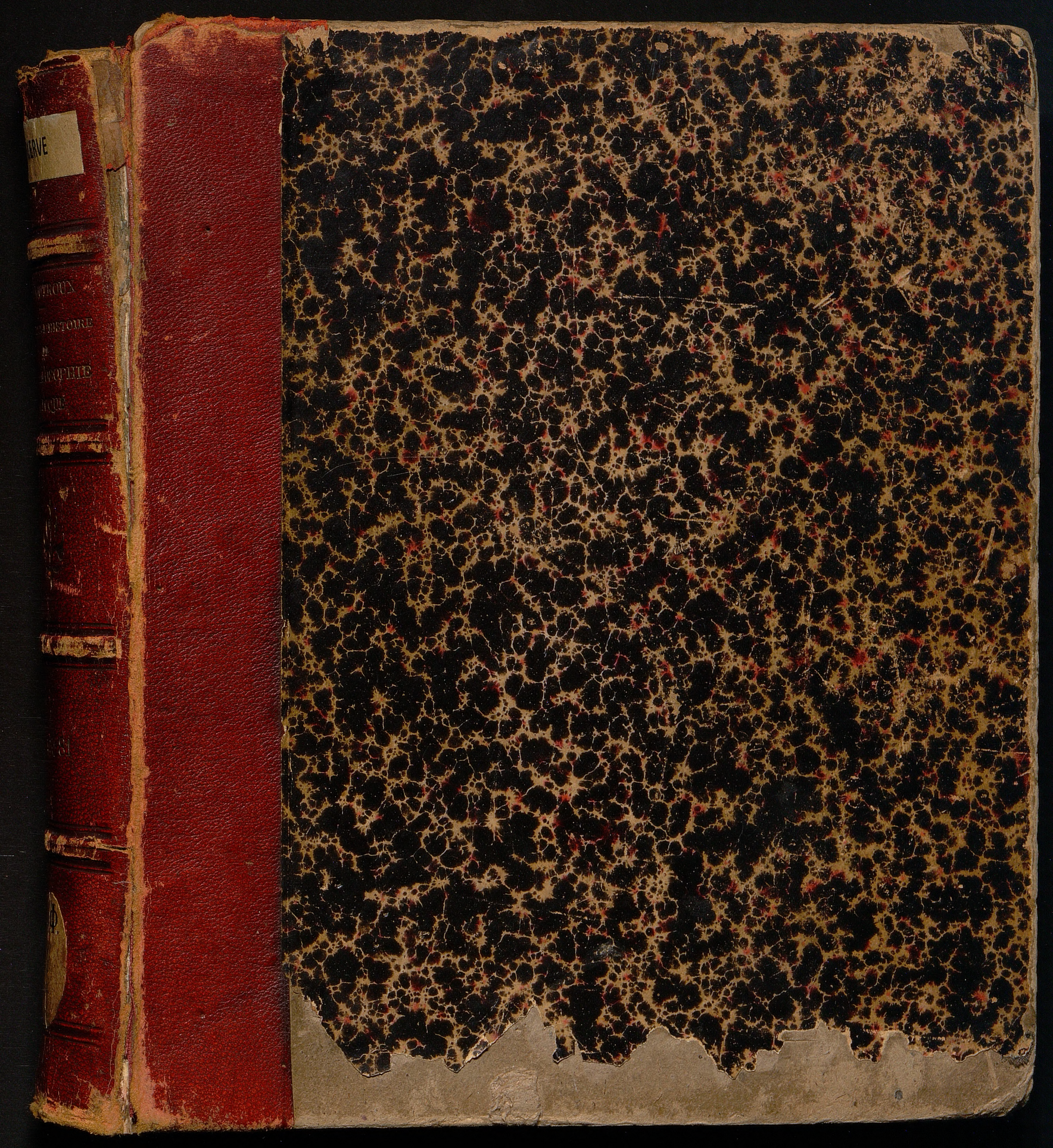
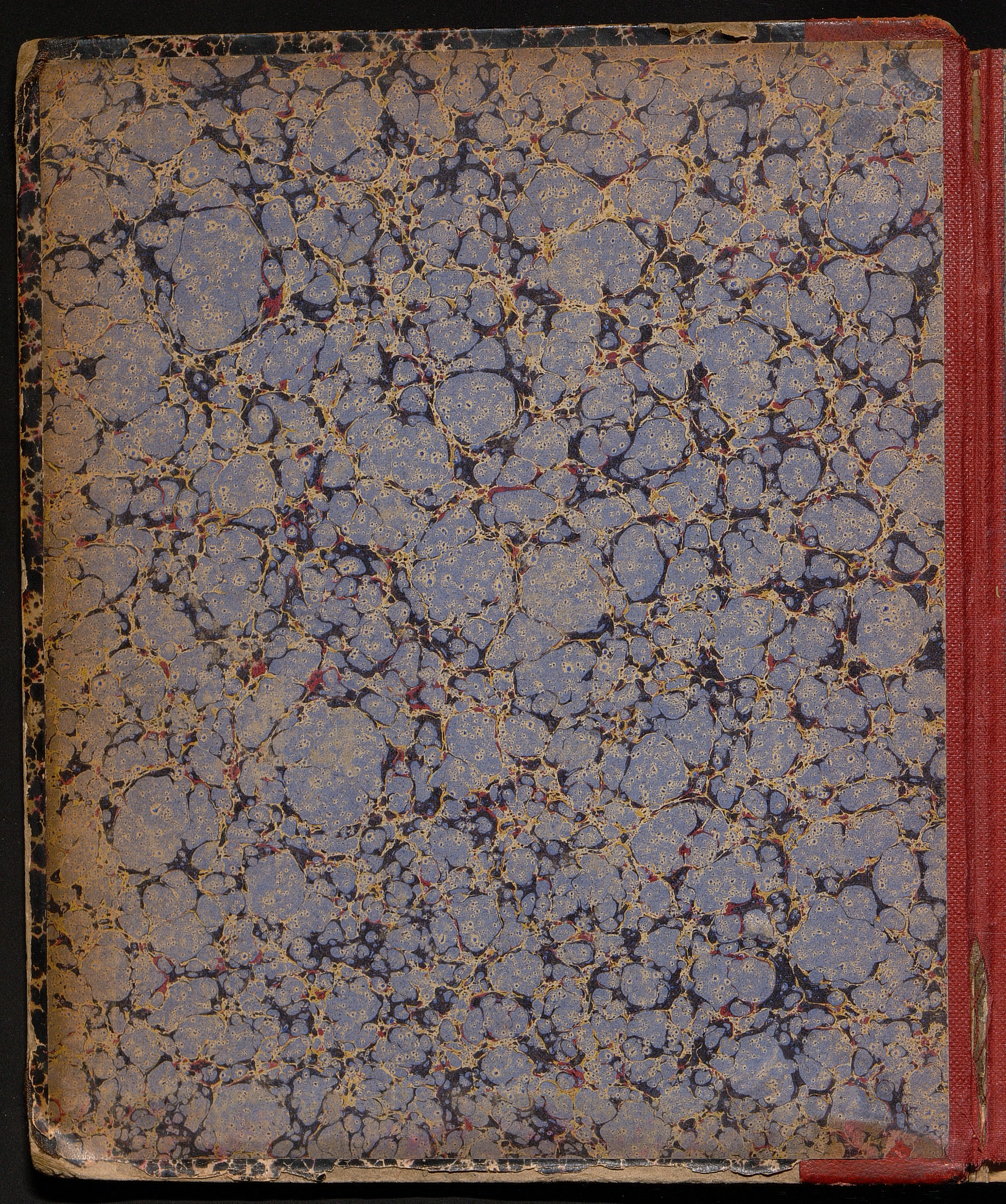

colorchecker CLASSIC
x·rite
mm

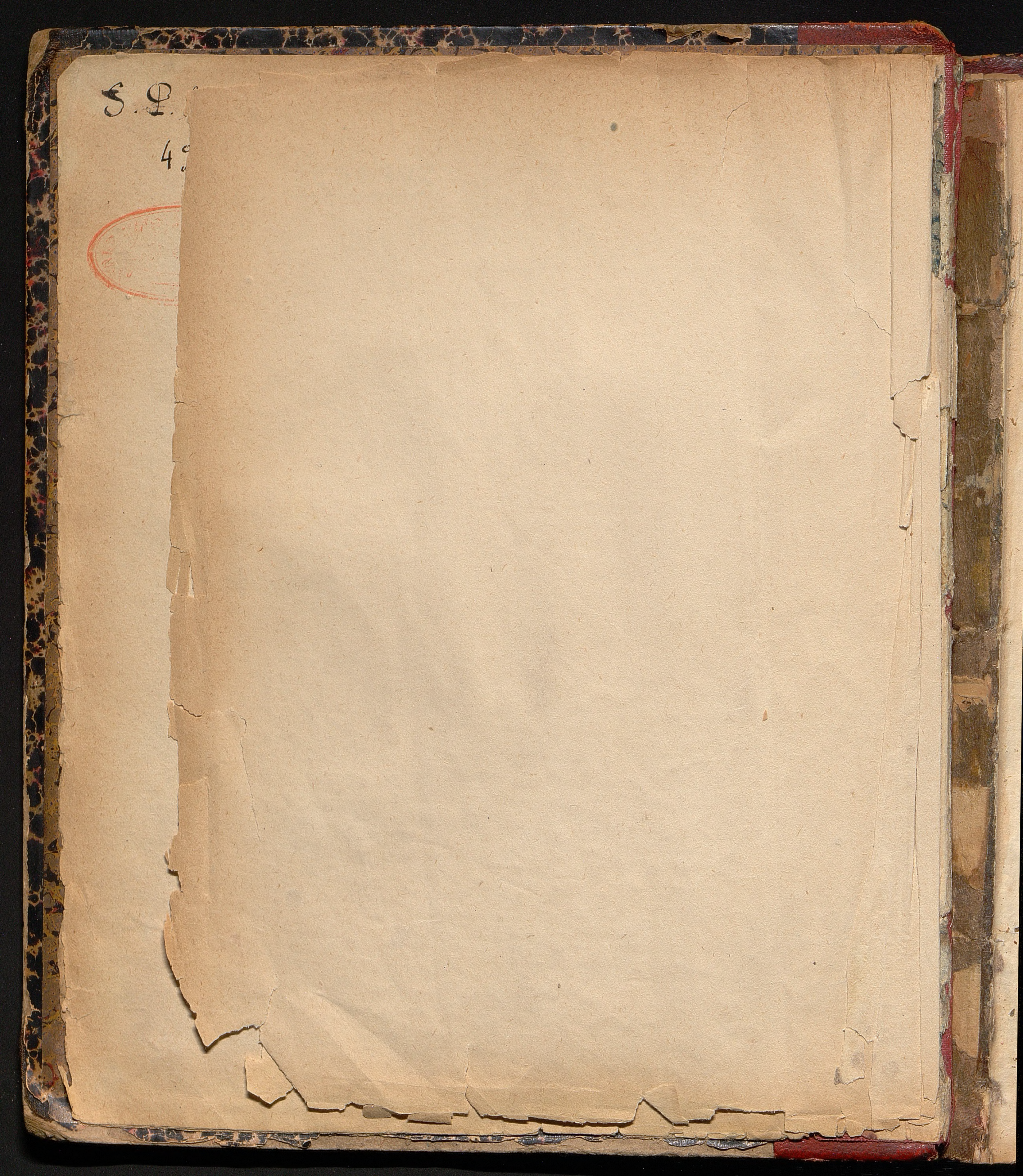


RÉSERVE
EM. BOUTROUX
COURS SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE
1880-81
S.Φ.


HISTOIRE
DE
PHILOSOPHIE








S. L. h. 6ª

Cours
sur l'Histoire de la
Philosophie grecque

par

Mr Ém. Boutroux

École normale supre 1880-8

S. P.

Les Docteurs

[illegible]. Bielecki	Grammaire
F. Brunot	id
[illegible]. Campagnac	Histoire
L. Clément	Grammaire
[illegible]. Delpech	Lettres
[illegible]. Doby	Histoire
R. Doumic	Lettres
[illegible]. Durkheim	Philosophie
[illegible]. Flabre	Histoire
E. Goblot	Philosophie
R. Grousset	Lettres
M. Holleaux	Histoire
V. Hommay	Philosophie
G. Jacquinet	Lettres
P. Janet	Philosophie
A. Lebreton	Lettres
[illegible]. Malavialle	Histoire
E. Marcourt	Lettres
A. Monod	Grammaire
P. Paris	Lettres
[illegible]. Picard	Lettres

1)

Fr. J. Bielecki. Lu Zu. Ière Leçon

Nous entendons par définition de la philosophie grecque, [non la détermination de ses caractères spéciaux, mais simplement, au sens formel du mot,] un critérium qui nous permette de choisir entre ce que nous devons admettre dans l'histoire de la philosophie grecque et ce que nous devons en écarter. Comment déterminerons-nous ce qui appartient à cette histoire et ce qui ne doit pas y figurer. On ne peut pour obtenir le critérium cherché s'en tenir à des considérations purement historiques et géographiques, la philosophie grecque s'étant répandue de l'Asie à l'Italie sur tous les pays méditerranéens. La terminologie ~~encore ne~~ [illegible] plus ne nous conduit à un résultat précis, nous [illegible] voyons en effet que le nom de philosophie a été donné aux hommes les plus divers, qu'on l'a accordé à des hommes qui n'entrent pas dans l'histoire de la philosophie grecque tandisqu'on l'a refusé à d'autres qui y figurent. On se l'explique. A l'origine la philosophie est toute espèce de culture. Crésus dit à Solon (Hér. I.30) qu'il a appris comment son hôte a parcouru de nombreux pays en philosophant pour s'instruire „ ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας "

Diogène (I 12) dit que Pythagore prit le premier

S. L.

4

nom de philosophe donnant pour raison que le nom de σοφός n'appartient qu'aux dieux et que l'homme doit se contenter de celui de φιλόσοφος. A l'époque des sophistes les mots „philosophie, σοφία, σοφιστής" désignent une science générale plutôt théorique que pratique. Platon entend par philosophe celui qui, soit dans la spéculation, soit dans la pratique, aspire à posséder l'être, distinct du paraître. Aristote distingue encore bien mieux que Platon la théorie de la pratique, et réserve le nom de philosophie pour les recherches théoriques, prenant le mot tantôt dans un sens large, tantôt dans un sens restreint. et Après Aristote le sens du mot redevient vague, suite de la décadence de l'esprit philosophique. Les uns identifient la philosophie avec la pratique de la sagesse, d'autres avec l'érudition comme ~~quelques~~ certains stoïciens et néo-platoniciens. C'est ainsi que le nom de philosophe a eu des sens très divers et que, tantôt l'on a accordé le ~~xx~~ titre de philosophes à des poètes, des législateurs et à d'autres qui ne doivent pas prendre place dans l'histoire de la philosophie grecque, tantôt on a refusé le nom de philosophes à des hommes qui évidemment appartiennent à l'histoire de la philosophie. Ce n'est donc pas empiriquement que nous déterminerons le critérium que nous cherchons.

Ce n'est pas non plus en généralisant, en dégageant les divers sens du ~~mot~~ ce [illegible] de constant et de commun. Ce serait encore un procédé empirique et arbitraire ; ces généralisations ont pour effet de faire évanouir ce dont on s'occupe. — D'autre part ~~on~~ ce n'est pas ~~non plus~~ à priori qu'on arrivera à donner une définition de la philosophie grecque. Nous pourrions ainsi être amenés à en écarter des choses que les anciens y rangeaient, à altérer gravement ~~le rôle~~ l'importance historique des différents philosophes ainsi que le lien qui unit entre eux les systèmes. Si p. ex. nous placions la philosophie ~~purement~~ principalement dans les recherches psychologiques comme l'a fait l'école de M. Victor Cousin, nous serions conduits à ~~attribuer une importance considérable à~~ nous occuper presque exclusivement de Socrate et ~~à~~ de son école en tant que nous trouverions dans cette école l'analogue de notre philosophie. Et que deviendraient pour lors les écoles anté-socratiques. Et de fait on ignora[illegible] longtemps en France des philosophes tels que Héraclite, Démocrite et ~~d'autres~~ Anaxagore. — Les positivistes aiment à considérer la philosophie comme la systématisation des sciences et à ne considérer comme légitimes que les recherches expérimentalement vérifiables. La philosophie ainsi considérée a certes une gra[nde]

S. P.

valeur; mais la philosophie de Socrate, de Platon et même d'Aristote est ainsi reléguée au second plan tandisque la philosophie antésocratique est mise au premier. (Byck Histoire de la philosophie antésocratique. De même, Lewes considère Socrate comme un homme qui a égaré l'esprit humain et dit que la philosophie grecque a été une entreprise manquée) —

(Par exemple dans

Nous ne suivrons donc aucune des deux méthodes empirique et à priori exclusivement; nous procéderons à priori et à posteriori.

A priori nous déterminerons le concept formel de la philosophie sans le contenu, nous considérerons plutôt l'esprit philosophique que la philosophie. Qu'est-ce donc que philosopher? C'est ~~satisfaire~~ réfléchir sur ce que l'on sait, c'est satisfaire au besoin de l'esprit de se ~~reconnaître~~ rendre compte des choses, de les mesurer à leur juste valeur, de trouver l'étalon du vrai et du bien. Là où nous rencontrerons cette préoccupation nous dirons que nous avons affaire à une oeuvre philosophique. ~~C'est ainsi que nous déterminerons ce qu'est la philosophie en général et nous la chercherons dans les ouvrages et dans les monuments légués par l'antiquité.~~

maintenant

Mais comment distinguerons-nous ce qui est

5)

grec. Il faut, à cet égard, compléter le ~~user avec circonspection et prévoyance du~~ critérium que nous venons d'indiquer de ce qui appartient à une civilisation étrangère à la Grèce.

Il y a des choses fort diverses ~~entièrement différentes~~ dans la philosophie grecque; & il y a des philosophies étrangères à l'hellénisme, qui ont beaucoup de ressemblance avec des systèmes grecs.

Supposons que, pour donner aux philosophes ~~nous donnions~~ le nom de Grecs nous nous fondions exclusivement sur des rapports de similitude; ~~à des philosophes qui ont des caractères communs mais~~ alors les néo-platoniciens ne pourront guère ~~n'~~appartenir ~~dront pas~~ au même ensemble historique ~~groupe~~ que les anté-socratiques. La vraie méthode consiste ~~On a~~ à distinguer ce qui s'explique par des antécédents purement helléniques et ce qui suppose ~~s'explique par~~ des antécédents étrangers à la Grèce. Seront admis dans la philosophie hellénique les hommes et les systèmes qui ont leur raison nécessaire & suffisante dans des antécédents helléniques, seront exclus tous ceux qui ne sont pas fondés dans la philosophie hellénique, même s'ils ressemblaient beaucoup à celle-ci. Appartiennent à la philosophie hellénique tous les anneaux d'une même chaîne; ce ne sera pas la ressemblance qui nous guidera mais le rapport de causalité.

Méthode.

La méthode qui s'impose est la méthode historique. Mais il nous faut tenir compte des conditions propres ~~particulières~~ à la philosophie en général et à la philosophie grecque en particulier. [Les faits philosophiques

S. P. l

ont ce caractère d'être des idées réfléchies, ~~ensuite des idées accompagnées de réflexion~~; ce ne sont pas des idées arbitraires ni simplement spontanées. Il s'en suit légitimement et nécessairement que l'historien [doit] réfléchir lui-même et chercher à comprendre; il ne suffit pas que l'historien procède objectivement par accumulation de faits; il doit participer ~~à l'histoire~~ aux faits, repenser les systèmes, les reconstruire, en un mot donner une grande place à la méthode subjective. Il faut que l'historien se place autant que possible au point de vue de l'auteur; on ne fait pas l'histoire de la philosophie de Platon en découpant en morceaux ses dialogues. Il ne suffit pas d'indiquer les chapitres et les paragraphes, ~~car~~ rien de tout cela ne saurait remplacer l'exposition large et libre émanant d'un esprit vraiment philosophique.

Voilà ce qui concerne l'histoire de la philosophie en général. Quels sont maintenant les traits qui distinguent la méthode que doit employer l'historien de la philosophie grecque? [Nous avons peu de monuments de la philosophie grecque et ce qui nous en reste est altéré et extrêmement incomplet, pour beaucoup de philosophes les sources immédiates

7)

sont très rares. De plus les points de vue des anciens philosophes sont très différents des nôtres ils ont d'autres méthodes, une autre manière de penser et se posent d'autres problèmes que nous. Il suit de ces deux circonstances ~~caractères de leur philosophie~~ que l'historien doit user d'une circonspection extrême, accorder à la critique du texte une part considérable, se résigner à rester dans l'ignorance sur bien des points ~~temps~~, ne pas se hâter de taxer un auteur de contradiction ni de lui imposer une unité systématique et arbitraire. Voilà la part qui revient à la méthode objective.

[D'autre part il y a dans la philosophie grecque ~~les matériaux~~ des caractères qui rendent légitime dans une certaine mesure l'application d'une méthode à priori. L'inconscient, la logique naturelle spontanée, la logique de l'espèce et non pas encore de l'individu occupent plus de place chez | les grecs que chez les modernes ~~eux~~; il y a moins de personnalité, l'écrivain s'efface; c'est, dit Hegel, l'idée qui se développe en lui, il est théâtre plutôt qu'acteur. Donc il est plus légitime dans cette philosophie de donner une ~~plus de~~ place à | l'idée de l'évolution, ~~à l'idée de processus~~, de développement interne & régulier ~~progressif~~, ~~nous~~ Bien plus, nous sommes ici plus près de la nature et les lois naturelles sont plus applicables: nous pouvons donc admettre que ~~la régularité est plus grande~~ c'est en général par ~~et l'idée de~~ sélection ~~convient mieux pour les philosophes grecs que pour les modernes~~ que, là comme dans le monde physique, s'accomplit le progrès. Voilà la part qui revient à la méthode subjective. [Enfin ~~de plus~~, la

philosophie est plus mêlée que de nos jours aux autres produits de l'activité humaine. On ne peut souvent dire où finit et où commence la philosophie. Nous devons donc faire plus de place que dans la philosophie moderne à la ~~reste de l'homme~~ littérature, à l'art, ~~prendre~~ l'homme tout entier. Isoler l'élément philosophique des éléments moraux, religieux etc - serait le fausser.

religion, art, politique

qui s'efforce de donner une image de

souvent

Lezu del Bordeaux

L. Weiss.

Histoire de la philosophie grecque, 2ème leçon
Sources & Bibliographie.

Les sources de la philosophie grecque forment deux catégories ; on distingue des sources immédiates et des sources médiates.

Sources immédiates. Ce sont les écrits des philosophes eux-mêmes. Mais bien peu ~~...~~ nous sont parvenus complets. ~~...~~ Les fragments conservés des philosophes antésocratiques sont ~~été~~ réunis par M. Mullach dans [les Fragmenta philosophorum graecorum, encore inachevés, de] la collection Didot. Viennent ensuite Xénophon, Platon dont nous avons les ouvrages à peu près complets ; Aristote dont l'oeuvre encore que mutilée demeure néanmoins considérable ; enfin quelques petits écrits stoïciens, épicuriens, sceptiques et néoplatoniciens.

Sources médiates. Ce sont tout d'abord Platon & Aristote. Ces deux [écrivains] ~~Elles sont assez nombreuses. Platon et Xénophon~~ nous donnent sur la philosophie de leurs contemporains et de leurs devanciers de précieux renseignements. Mais ni l'un ni l'autre ne sont à proprement parler des historiens de la philosophie. Ils se placent toujours au point de vue dogmatique et l'étude des philosophies antérieures n'est pour eux qu'un moyen de découvrir la vérité.
Chez ceux qui les suivent le point de vue historique domine souvent ; mais ces écrivains ~~les philosophes qui écrivent alors~~ sont trop éloignés des faits, ou bien ils manquent de critique, quelquefois même d'aptitudes philosophiques.

I. Le premier groupe comprend ~~donc~~ Platon, Xénophon et Aristote. Platon caractérise Héraclite, Parménide, Empédocle, Anaxagore, Gorgias, les sophistes, mais surtout Socrate et les socratiques. Il nous parle des personnes de ces philosophes aussi bien que de leurs doctrines. Quant à celles-ci Platon

S. P (10)

il porte aussi l'intérêt aux choses antiques,

les étudie avec ~~grand~~ le respect, mais aussi avec une grande liberté. Il a des allures poétiques, et montre partout ~~un certain~~ le souci de reconstruire les doctrines.

A côté de lui se place Xénophon, l'auteur des « Mémorables ». Il est exact, mais on peut lui reprocher de manquer trop souvent de l'intelligence de la philosophie socratique.

Enfin vient Aristote qui, chaque fois qu'il se pose un problème, se préoccupe de rechercher l'opinion de ses devanciers. En particulier le 1er livre de sa « Métaphysique » contient un résumé critique des principes admis par les divers philosophes depuis Thalès jusqu'à Platon. Pour l'étude de ce dernier, Aristote nous fournit d'utiles renseignements, car il nous parle souvent des leçons non écrites qu'il avait entendues de lui lorsqu'il était son disciple. Il avait également écrit sur Archytas, Speusippe, etc.. de petits ouvrages où ont puisé ses commentateurs. Mais son objet étant dogmatique, il n'étudie le plus souvent ses devanciers que pour les réfuter ou ~~quelquefois~~ encore pour retrouver chez eux ses propres principes. C'est ainsi qu'au premier livre de sa « Métaphysique » il compose une sorte de résumé d'Histoire de la philosophie pour appuyer sa théorie des quatre causes. La prudence la plus grande est donc nécessaire quand on interprète Aristote.

II°. Un second groupe comprend des ouvrages ~~s'appuyant en partie sur les précédents et~~ fondés encore sur la tradition vivante, mais que nous ne possédons pas. Ce sont d'abord ~~des~~ les ouvrages des platoniciens : Speusippe traitait de Platon, Xénocrate de Parménide et de Pythagore, Héraclide de Pont des Pythagoriciens, de Zénon d'Élée. — Puis viennent les aristotéliciens : Théophraste, dont il ne reste que des fragments, mais dont ~~comme pour Aristote, beaucoup d'~~ beaucoup de passages nous sont rapportés par des écrivains postérieurs ~~y ont puisé~~. Eudème ; Aristoxène, dont l'autorité était considérable, et qui avait traité de Pythagore et de la vie de Platon ; Dicéarque, d'une autorité suspecte ; Phanias de Lesbos qui avait parlé des socratiques et des sophistes ; Cléarque ; Straton ; Duris de Samos, disciple de Théophraste (270 av. J.C.) Épicure qui avait composé un περὶ αἱρέσεων ; ses disciples Métrodore ; Colotès, réfuté par Plutarque, (C'est ce Colotès dont on a retrouvé un fragment à Herculanum.) Idoménée qui ~~étudiait les~~ traitait des socratiques, les stoïciens Cléanthe

71

auteur d'un ouvrage sur Héraclite, ~~Sphérus~~ Sphærus qui traitait également d'Héraclite, et aussi de Socrate; Chrysippe qui s'était occupé des anciens physiologues, et enfin Panætius qui avait donné un περὶ αἱρέσεων.

III. Tous ces traités reposaient sur les traditions antiques. Ils sont malheureusement perdus; ~~mais leur tour ils avaient~~ servi de base aux travaux des Alexandrins qui ne nous sont pas non plus parvenus. Au 3ème siècle avant J.C. ~~Racquis ces Alexandrins et ... Ptolémée Philadelphe (284)~~ Ptolémée Philadelphe, qui régna de 285 à 247, ~~avait fondé~~ la bibliothèque d'Alexandrie où furent réunis notamment les ouvrages des philosophes, ~~mais~~ non sans mélange de beaucoup d'écrits ~~étaient~~ apocryphes. ~~quoiqu'il en soit~~ Un grand nombre d'érudits ~~trouverent là des~~ se mirent à ~~dépouiller~~ exploiter ces matériaux. ~~Parmi eux~~ Callimaque de Cyrène (vers 294-214) avait composé des tables des philosophes et de leurs œuvres. Ces tables étaient connues sous le nom de πίνακες. Eratosthène (276-194 av. J.C.) écrivit sur les sectes philosophiques et fit des recherches chronologiques sur lesquelles s'appuie Apollodore. Diogène Laerce lui a emprunté médiatement beaucoup de ~~sa~~ ses indications chronologiques. Aristophane de Byzance (264?-187?) continua les πίνακες de Callimaque et répartit les dialogues de Platon en trilogies. Néanthès de Cyzique (vers 240 av. J.C.) était rhéteur à la cour d'Attale 1er roi de Pergame. Antigone de Carystus (vers 260) écrivit vers 225 des "βίοι". Hermippus de Smyrne? qui vivait, ~~dit on,~~ vers l'an 200, fit un supplément aux "πίνακες" de Callimaque mais il mêla la fable à la vérité historique; aussi son autorité est-elle très-suspecte. (Diogène lui emprunte beaucoup médiatement) — Sotion, le péripatéticien (vers 190 av. J.C.) composa un περὶ διαδοχῶν τῶν φιλοσόφων; Satyrus le péripatéticien (vers 180 av. J.C.) des βίοι. Apollodore d'Athènes, vers 150, disciple du Stoïcien Diogène, une βιβλιοθήκη. Alexandre Polyhistor qui vécut à Rome de 80 à 50 écrivit des Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων. Heraclide Lembus (150 av. J.C.) avait fait des extraits des διαδοχαί de Sotion et des βίοι de Satyrus extraits souvent cités par Diogène Laerce. Antisthène de Rhodes qui vivait vers 150 av. J.C., historien, ~~à qui émanent~~ est l'auteur vraisemblable des φιλοσόφων διαδοχαί cités par Diogène sous son nom.

[Marginal notes: "des philosophes d'Érétrie"; "d'érudition"; "la fondation de la"; "se mirent à ~~dépouiller~~ exploiter ces"; "+ ~~(πίνακες)~~"; "est l'auteur vraisemblable"]

S. P.

συμπόσια ... περὶ ὁμωνύμων ποιητῶν καὶ συγγραφέων, où χαλκέντερος, c'est-à-dire l'infatigable.

Démétrius de Magnésie, un des maîtres de Cicéron, Diogène a beaucoup puisé (peut être par l'intermédiaire de Dioclès). Didymus ὁ ... contemporain de Cicéron. Sosicrate de Rhodes, tout au plus contemporain d'Auguste, auteur de Διαδοχαί citées par Diogène. Dioclès de Magnésie, sous Auguste et Tibère, écrivit des Βίοι φιλοσόφων et une Ἐπιδρομὴ φιλοσόφων qui a beaucoup servi à Diogène. Enfin Favorinus rhéteur et philosophe, qui vivait sous Trajan et Adrien. Il avait composé des "Mémorables" (ἀπομνημονεύματα) et une "παντοδαπὴ ἱστορία". C'est lui qui avec Dioclès constitue la source principale de Diogène.

IV. Restent maintenant des ouvrages que nous possédons, mais dont les auteurs ont été (en général) plus éloignés encore des faits que les précédents. Ce sont, d'abord Cicéron, source précieuse et riche. Tous les documents philosophiques contenus dans ses oeuvres ont été réunis par Fr Gedike sous ce titre : Ciceronis Historia philosophiae antiquae ex omnibus illius scriptis (collegit Gedike). (Berlin 1782. 1801. 1814.) Puis Lucrèce, Sénèque, Plutarque, dont plusieurs ouvrages sont perdus, mais qui néanmoins fournit beaucoup de documents en particulier dans les « Moralia ». Il faut aussi signaler les "Placita" qui lui sont attribués et à la vérité ne sont pas de lui, mais ont pour base un écrit authentique de Plutarque utilisé par Eusèbe. D'autres remaniements de cet écrit sont la source du pseudo-Galien, de Théodoret, et de Stobée (Eclogae). Vient ensuite le médecin Galien (131-200 ap. J.C) qui dans ses ouvrages de médecine donne des indications philosophiques notamment dans le "De placitis Hippocratis et Platonis". Sextus Empiricus, dont nous avons des "Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις" et un Πρὸς μαθηματικούς (réunion d'un πρὸς δογματικούς et d'un πρὸς μαθηματικούς proprement dit). Il divise les philosophes en éthiques, logiciens, physiciens. Sincère, clair et simple, il ne vise point à l'originalité et parle au nom de son école. Cela fait qu'il se place toujours au point de vue sceptique. Pour cette raison peut-être il n'a pas l'intelligence des grandes choses. Souvent même il se contredit et prouve qu'il manque même d'esprit critique.

3/13

Flavius Philostrate (3e siècle ap. J.C.) a écrit des „Vitæ Sophistarum"
où sont compris à la fois les rhéteurs, les philosophes et les dialecticiens;
mais il ~~est~~ plutôt un écrivain ingénieux qu'un philosophe et un
historien. Athénée, grammairien alexandrin [de la fin du IIe &] ~~du IIIe~~ siècle, a ~~avait~~
composé, avec les documents de la bibliothèque [d'Alexandrie,] des extraits en
15 livres sous forme de conversations de table entre des savants.
Cet ouvrage, les Δειπνοσοφισταί, renferme des citations de plus de
quinze cents ouvrages perdus. — Diogène de Laerte ou Diogène
| environ — Laerce, qui vivait de 220 à 250 | ap. J.C., nous a laissé un:
περὶ βίων δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων (ou encore βίων καὶ
γνωμῶν) τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα.
Il divise les philosophes en deux classes: Ioniens et Italiques;
7 livres sont consacrés aux Ioniens, 3 aux Italiques. C'est
la seule histoire [antique] ~~de~~ la philosophie qui nous [soit parvenue] ~~ayons conservée~~.
L'auteur est un éclectique, quoiqu'il semble parfois suivant
quelques uns, [penché] ~~vers~~ l'épicurisme. Il ~~est~~ surtout dépourvu de critique
| principalement — Ses sources sont | Dioclès et Favorinus. Il enregistre avec crédulité
tout ce qu'il trouve sans se préoccuper des contradictions. Le
texte de son ouvrage nous est parvenu très-altéré. Selon Schneider
Walter Burley, qui a suivi Diogène dans son "De vitâ et moribus
philosophorum veterum" aurait eu entre les mains un texte plus
complet que le nôtre, lequel ne serait qu'un remaniement postérieur.
| & commencement du IIIe — Clément d'Alexandrie (fin du IIe | siècle ap. J.C.) a écrit un προ-
τρεπτικὸς λόγος, ~~et~~ un παιδαγωγός [et] des Στρώματα (tapisseries)
C'est un érudit, mais qui se place à un point de vue particulier.
Il croit à une γνῶσις ou science supérieure que Jésus-Christ
n'aurait confiée qu'à quelques apôtres choisis, et qui consiste [somme]
| philosophique — dans l'interprétation | du dogme chrétien. — Origène (185-254)
composa une Apologie du christianisme contre Celse. Quant
| qui lui sont attribués, — aux Φιλοσοφούμενα | ils sont sans doute d'Hippolyte, et [formaient] ~~composent~~
le premier livre d'un traité intitulé "Refutatio omnium hæresium"
| paraît — Ce premier livre a son importance parce qu'il | [avoir] ~~a~~ pour base
un extrait des περὶ φυσικῶν de Théophraste.

environ

Eusèbe, qui vécut entre 267 et 338, écrivit une εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως προπαρασκευή, recueil d'ouvrages profanes, qui doivent préparer l'âme à recevoir la foi chrétienne. — Jamblique vécut vers 300 ap. J.C. De ses ouvrages il ne reste qu'une vie de Pythagore, de faible valeur historique, et des « ~~prophetica~~ trop[tica] orationes ad philosophiam » — Stobée (V-VIe s.) Nous avons de lui un « Florilegium » et des « Eclogae physicae et ethicae ». Hésychius de Milet (VIe s.) avait beaucoup écrit. Tout est perdu sauf un περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ (διὰ) λαμψάντων σοφῶν, liste alphabétique de savants, surtout des philosophes de Grèce, avec l'indication de leurs doctrines et de leurs écrits. Les documents qu'il nous donne se retrouvent dans Suidas et d'autres grammairiens. — Simplicius commentateur néo-platonicien d'Aristote (VIe siècle) — Philopon (Jean le grammairien) disciple d'Ammonius, célèbre théologien et commentateur d'Aristote. Suidas, lexicographe grec du Xe siècle.

Surnom de néo-platonicien

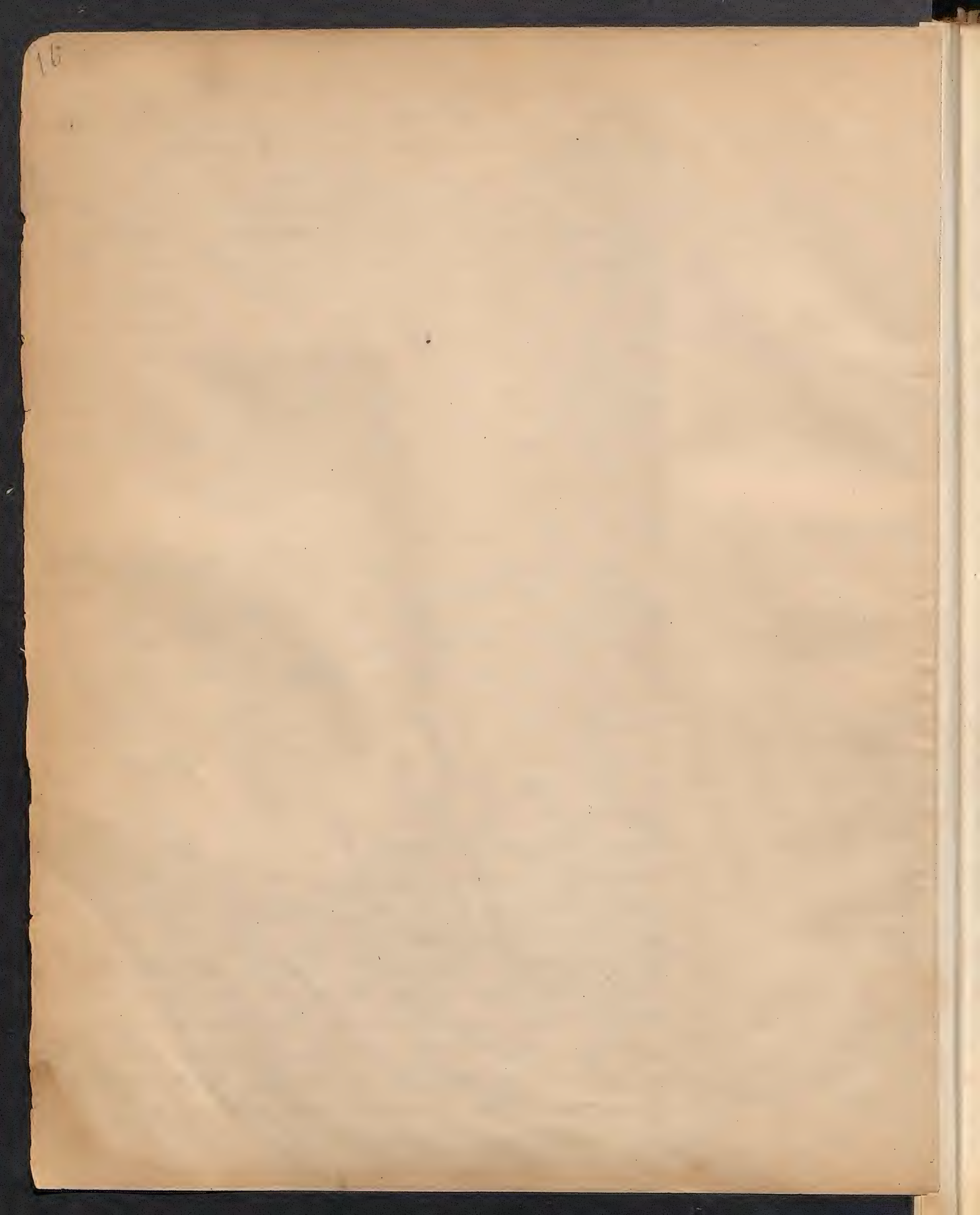
Ouvrages modernes. 1° Histoires générales de la philosophie: On peut consulter Bayle, Dictionnaire historique et critique au point de vue sceptique. — Brucker, créateur de l'histoire de la philosophie, Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram aetatem ~~adductae~~. 1742-1744; (2e édit.) 1766. 1767. C'est une histoire ~~calquée~~ imitée de ~~sur~~ celle de Diogène, pleine d'anecdotes, ~~et~~ mais faite à un point de vue dogmatique et chrétien. — Tiedemann (Geist der speculativen Philosophie) Il va de Thalès à Berkeley, juge les doctrines relativement aux temps et aux hommes, cherche ce que chacun a ajouté à la science. Buhle. (Gesch. der Philosophie, 1796-1804) remarquable pour son érudition. De Gerando, Histoire comparée des systèmes, (1804, puis 1822-1823) assez superficiel. Tennemann, Geschichte der Philosophie (1798-1819), ouvrage inachevé, avec une étude consciencieuse des sources, mais fait à un point de vue Kantien assez exclusif. Fries: Gesch. der Philosophie, 1837-1840. Ritter, Gesch. der Philosophie (1829-1853). Il va jusqu'à Kant ~~ex~~ exclusivement. Cette histoire est faite au point de vue de Schleiermacher. L'auteur y voit un tout qui se développe; cependant il fait effort pour se placer au point de vue du temps. Hegel, Gesch. der Philosophie. Son point de vue est, dit-il, spéculatif. Il distingue trois méthodes: la méthode

écrit
en quelque sorte
jusque
deducta.
De [illegible] de [illegible].
dans l'histoire

15

naïve, la méthode réfléchissante, la méthode spéculative. La première consiste à collectionner des faits; la seconde à ~~[illegible]~~ la critique historique, enfin la 3e à rechercher les causes et l'importance des faits. La méthode à lui c'est de procéder par construction c'est-à-dire par thèse, antithèse et synthèse; il réintègre tous les systèmes, c'est-à-dire les considère comme les anneaux nécessaires d'une même chaîne. Ainsi Platon voit dans la sophistique une erreur blâmable; pour lui c'est une préparation nécessaire au socratisme. voilà une réintégration. — ~~Trendelenburg~~ Trendelenburg: Historische Beiträge zur Philosophie (1846-1867). — Cousin, Histoire de la philosophie jusqu'à la fin du XVIIIe siècle (5e éd., 1863) — Lewes, sans textes, mais d'une lecture très agréable (1871). Son point de vue est positiviste, il voit partout la réduction à l'absurde de la méthode subjective. Weber (1872), hégélien. enfin Fouillée (1875).

2° ~~Sur~~ la philosophie grecque en particulier ~~(sujet~~ forme l'objet des ouvrages suivants : Ritter et Preller: Hist. philosophiae graecae ex fontium locis contexta, 1838, 5e édit., 1875; revue par Teichmüller — Mullach. Fragmenta philosophorum graecorum. (Didot, 1860-1867) 2 vol. jusqu'ici Brandis: Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, ouvrage très savant. Renouvier: Manuel de philosophie ancienne (1845), ouvrage savant et très philosophique. L'auteur ramène tous les systèmes à deux catégories, ceux qui font prédominer le principe de continuité, et ceux qui font dominer au contraire le principe de discontinuité. Zeller: Philosophie der Griechen, ouvrage commencé en 1844, en 3 parties. La 1e contient les philosophes antésocratiques. (1 vol.); la 2e Socrate, Platon et Aristote (2 vol.); la 3e la philosophie depuis Aristote (2 vol.). Le 1er volume a été publié en 4e édit. en 1877. le 2e et le 3e en 3e éd. 1875-1879., le 4e et le 5e en 2e éd. 1865-1868. Deux principes dominent ce livre. D'un côté l'empirisme et la critique historique. De l'autre l'esprit de construction hégélienne. Enfin, Teichmüller, esprit original, mais téméraire a donné en 1874 des études sur Anaximandre, Anaximène Platon et Aristote. (Stud. zur Gesch. der Begriffe)



7 / 17

3e Leçon. [illegible]

Histoire de la philosophie grecque.

Division. — Origines.

Le plus ancien système de division que nous offrent les monuments est celui que l'on trouve dans Aristote (Métaphys. I. 3-7). Aristote, qui distingue quatre principes fondamentaux dans sa philosophie, savoir les quatre sortes de causes, classe les philosophes antérieurs à lui d'après cette même distinction.

Tous les philosophes, dit-il, ont reconnu la cause matérielle, ὕλη ; quelques autres y ont joint la cause motrice ou cause efficiente, ἀρχὴ κινήσεως, par exemple Empédocle, Anaxagore, Parménide ; d'autres se sont préoccupés de la cause formelle, τὸ τί ἦν εἶναι, ce sont les Platoniciens ; enfin la cause finale (οὗ ἕνεκα) n'a pas été directement étudiée : Anaxagore est le seul qui en a traité ; encore ne l'a-t-il fait que d'une façon accessoire. Cette division, comme on le voit, est toute dogmatique et liée à la fortune de la philosophie d'Aristote.

Simplicius énumère sept points de vue auxquels on peut se placer pour classer les philosophes (Commentaire sur les catégories d'Aristote, préface). On peut les désigner 1° par le nom du chef de l'école : pythagoriciens, platoniciens etc ; 2° par la patrie du chef de l'école, de l'hérésiarque : cyrénaïques, éléates ; 3° par le lieu où ils ont enseigné : académiciens stoïciens ; 4° d'après un ~~[illegible]~~ caractère accidentel et extérieur de l'enseignement : péripatéticiens ; 5° d'après le point essentiel de la doctrine (κρίσις) : par exemple éphectiques (disciples de Pyrrhon) ; 6° d'après la fin proposée à l'existence humaine hédoniques (épicuriens) ; 7° d'après le genre de vie : cyniques.

Il y avait de plus dans l'antiquité, notamment chez les Alexandrins, des ~~listes~~ διαδοχαί ~~diadochales~~ ou énumérations assez sèches et dans un ordre assez artificiel des philosophes qui s'étaient succédé dans chaque école. Diogène nous donne une de ces listes évidemment empruntée aux ~~aux~~ alexandrins (I. 13). Il est aisé de voir qu'il n'en est pas lui-même l'auteur puisqu'il s'arrête arbitrairement à une époque

bien antérieure à celle où il écrivait, et qui doit être l'époque même où la liste originale a été dressée.

Au début il distingue deux grandes écoles caractérisées par les pays qui les ont vus naître: l'école d'Ionie, & l'école d'Italie.

dont le chef est Anaximandre, disciple de Thalès, dont le chef est Pythagore, disciple de Phérécyde.

A l'école d'Ionie appartiennent: Thalès ~~qui forme~~ puis Anaximandre, le véritable chef de l'école, ~~qui forme~~ puis Anaximène, ~~qui forme~~ puis Anaxagore, ~~qui forme~~ puis Archelaüs, ~~qui forme~~ puis Socrate.

Ici l'école d'Ionie se bifurque: nous avons l'école de Platon & l'école d'Antisthène.

Platon lui même donne naissance à deux sectes; d'abord celle ~~donne naissance à la secte des~~ des Académiciens où ~~il est suivi par~~ se succèdent Speusippe, Xénocrate, Polémon, Crantor, Cratès, Arcésilas, fondateur de la moyenne Académie, Lacyde fondateur de la nouvelle Académie, enfin Carnéade & Clitomaque; ensuite celle du Lycée inaugurée par Aristote ~~Antisthène de son côté donne naissance à la secte du Lycée~~ et continuée par Théophraste.

Antisthène de son côté est suivi par Diogène le Cynique, Cratès de Thèbes, Zénon de ~~Mégare~~ Cittium, Cléanthe & Chrysippe.

~~Deuxième rangée parmi les~~ La succession des philosophes

2° #

et la suivante : / véritable / Diogène / enfin / des diverses tendances

de l'école d'Italie : Phérécyde, Pythagore qui en est le chef, Télaugès, Xénophane, Parménide, Zénon d'Élée, Leucippe, Démocrite, puis parmi d'autres qu'il ne nomme pas, Nausiphane, Naucyde et Épicure.

Clitomaque, Théophraste, Chrysippe et Épicure sont donc les quatre derniers représentants de la philosophie, dans ~~des écoles ioniennes pour~~ la liste de Diogène, sont ~~qui~~, l'auteur ~~après avoir~~ se plaçant d'abord au point de vue géographique, ~~en~~ aboutit à la fin à une classification dogmatique.

Ces διαδοχαί, faites à des points de vue particuliers, ont eu l'inconvénient ~~le tort~~ de brouiller, en établissant des filiations factices, la chronologie et l'histoire. ~~Il~~ Les classifications d'une tout autre portée et d'un tout autre intérêt sont celles que nous trouvons dans le même Diogène ~~(…)~~ et qui se fondent sur l'essence même ~~le fond~~ de la doctrine des divers philosophes. Au livre ~~chapitre~~ I, paragraphe 16 nous les voyons divisés en dogmatiques (δογματικοί) et en sceptiques (ἐφεκτικοί) les premiers admettant que les choses sont compréhensibles (καταληπτά) les autres qu'elles sont incompréhensibles (ἀκατάληπτα). Plus loin (I, 18), conformément à l'ancienne

division de la philosophie en ~~quatre~~ trois parties : physique éthique, dialectique, nous ~~avions~~ voyons Diogène distinguer des philosophes ~~éthiques~~ et physiciens comme Thalès, éthiciens comme Socrate & dialecticiens comme Platon & Zénon d'Elée.

Chez les modernes, Brucker adopte la division de Diogène en italiques et ioniens

Ritter distingue trois périodes : la période antésocratique qui est une période de croissance (das Aufwachsen) ; la période socratique qui est une période de floraison (die Blüthe) (à cette période appartiennent les écoles épicuriennes, stoïciennes & sceptiques) ; enfin une ~~nouvelle~~ troisième période s'étendant depuis la fin de la précédente jusques au néo-platonisme inclusivement, qui est une période de décadence (der Verfall). Cette division a été suivie généralement en France presque jusqu'à nos jours.

Hegel distingue, lui aussi, trois périodes. La première qui ~~s'étend~~ va ~~depuis~~ de Thalès ~~jusqu'~~à Aristote inclusivement ~~voit le développement~~ s'étend, des commencements de la pensée philosophique jusqu'~~au jour où elle devient~~ à son développement ~~la~~ comme totalité de la science en soi. La seconde, qui est la période du passage de la

philosophie grecque dans le monde romain, est ~~a pour~~ une époque de morallement (stoïcisme, épicurisme, scepticisme). La 3e ou période du néoplatonisme est marquée par le retour à l'unité dans un ~~le~~ monde idéal divin.

La première période se subdivise en trois chapitres : Dans le premier, qui va de Thalès à Anaxagore, la philosophie s'élève de la pensée abstraite à la pensée qui se détermine par elle-même. Dans le second, qui comprend les Sophistes, Socrate et les Socratiques, nous voyons la pensée qui se détermine elle-même conçue comme présente et concrète au moi : c'est le subjectivisme. Enfin dans le troisième, que est rempli par ~~a pour objet~~ Platon et Aristote, la pensée objective ou idée se constitue en tout, chez Platon comme généralité, chez Aristote comme acte ~~réalité individuelle~~.

Enfin Zeller distingue aussi trois périodes. La première va de Thalès aux sophistes inclusivement, la 2e de Socrate à Aristote inclusive, la 3e d'Aristote jusqu'au ~~la fin~~ Néo-platonisme inclusivem

La première période est ~~se~~ caractérisée par ~~un~~ objectivisme immédiat : la pensée se laisse déterminer immédiatement par l'impression

La seconde est caractérisée par la philosophie des concepts (die Begriffsphilosophie). Le concept est entendu ici dans le sens d'une idée objective. Dans le concept ainsi entendu Socrate voit la règle de la vie subjective, Platon une réalité transcendante, Aristote le principe immanent du réel. La troisième période est une période de subjectivité abstraite. Le sujet, qui s'était d'abord effacé devant l'objet, qui ensuite ne s'était étudié que pour trouver la méthode de la connaissance des choses, le sujet se prend désormais lui-même pour objet en s'isolant des choses.

Après toutes ces divisions essayerons-nous la nôtre? Pour éviter le danger qu'il y aurait à paraître trancher les questions avant de les avoir étudiées, nous considérerons beaucoup plus *la nature des problèmes qui ont été posés aux diverses époques que les solutions qu'on en a données. Dès le début de la philosophie grecque nous trouvons s'établir un postulat qui durera autant qu'elle, c'est l'harmonie de l'esprit et de la matière, du νοῦς & de la ὕλη. Ce postulat est comme le terrain sur lequel s'est placée la philosophie grecque. Sur ce terrain, nous voyons la philosophie grecque se mettre à la recherche d'un inconditionné actuel. D'abord, on suppose que les

28

choses extérieures sont explicables par elles-mêmes, et ai[nsi]
le problème qu'~~elle~~ l'on se pose~~nt~~ est un problème avant tout ~~[illegible]~~
physique. Cette période va de Thalès à Démocrite
inclusivement. Puis les philosophes s'aperçoivent
que la nature ne ~~se suffit~~ s'explique pas par ~~à~~ elle-même, et ils
ont recours aux concepts; le problème qu'ils ~~[illegible]~~
se posent, problème dialectique & métaphysique,
est celui-ci : expliquer la nature par des principes
intellectuels. Cette seconde période s'ouvre avec les
sophistes et se ferme avec Aristote. Enfin on s'aperçoi[t]
que la nature est inexplicable même à l'aide
de ces principes intellectuels, et l'esprit se retire en
lui-même pour tâcher de se suffire ~~[illegible]~~; le postulat
initial est alors aboli, & la philosophie grecque finit.
Le dernier problème qui domine alors ~~est~~ ~~le~~ problème moral.

soit pour y trouver des principes plus métaphysiques encore et les appliquer à la considération de la nature, soit même

Si nous cherchons les rapports de cette
division avec la géographie et avec l'histoire nous
verrons ~~que~~ dans la première période, ~~[illegible]~~ une
~~[illegible]~~ différence ~~division~~ de race correspondant ~~aux~~ à
une grande division de la philosophie : les physiciens sont
des ioniens, les pythagoriciens sont des ~~[illegible]~~ doriens
Dans la seconde période il n'y a plus de division
de race grâce à l'accroissement d'Athènes qui est devenue la
capitale intellectuelle de la Grèce. Dans la

~~La~~ troisième enfin, la philosophie grecque ~~dépasse~~ franchit les bornes de sa patrie et s'étend sur tout le monde civilisé.

D'autre part. La première période ou péri[ode] héroïque, correspond aux progrès politiques de la Grèce et à ~~au moment de~~ l'apogée de sa puissance (Périclès). La deuxième, qui est l'âge d'or de la philosophie, correspond à la décadence de l'esprit public & de la puissance de la Grèce proprement dite (de la guerre du Péloponnèse jusqu'à Alexandre). La troisième, enfin, ou la période du subjectivisme, correspond d'une part à la dissémination des Grecs à travers les peuples qui successivement recueillent leur héritage & d'autre part à ~~la puis~~ l'épanouissement de la puissance Macédonienne, Egyptienne & Romaine.

La division de l'histoire de la philosophie grecque établie, il ne nous reste plus qu'à commencer cette histoire. Au seuil même nous trouvons une importante question. La philosophie grecque est-elle un produit de l'esprit grec ou une importation de l'orient ?

Dans l'antiquité déjà, cette ~~dernière~~ opinion avait été soutenue. ~~C'était~~ d'abord

Elle eut pour [illegible]

les Juifs Alexandrins, les prêtres égyptiens, puis les Grecs eux-mêmes perdant la conscience de leur génie, enfin les néoplatoniciens, les chrétiens, les théologiens, même jusqu'à nos jours les savants rapportaient les origines de la philosophie grecque aux anciens philosophes Égyptiens, Babyloniens, Perses, Hébreux & Hindous : ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος a dit St Clément d'Alexandrie en parlant de Platon.

Dans les temps modernes cette thèse a été reprise par Gladisch, histoire de la philosophie grecque (1841-1866) et par Röth, histoire de la philosophie occidentale (1846-1862). M. Zeller a traité la question (dans le sens opposé) avec la plus grande autorité.

Précisons d'abord la question. Il ne s'agit pas de savoir si le génie grec, pris dans son fonds, est issu de l'orient. Nous savons que rien ne vient de rien, que les Grecs sont venus de l'orient et qu'ils ont dû en apporter les principes généraux de leur religion et de leurs coutumes. Il s'agit de savoir si leur philosophie a été importée toute faite de l'orient, ou si elle a été un fruit spontané du génie grec. Et par philosophie, nous entendons ici les doctrines scientifiques sur les principes des choses, & non telle ou telle doctrine morale ou religieuse comme la métempsychose, p. ex., qui serait [illegible] — système de philosophie sans [illegible] [illegible].

Les orientalistes donnent deux sortes de preuves à l'appui de leur assertion. 1° des témoignages anciens 2° des preuves tirées de la comparaison de la philosophie grecque et des ~~l~~ philosophies orientales.

Nous écarterons de prime abord une quantité énorme de témoignages qui datent de l'époque néo-platonicienne, comme trop éloignés des sources. Le plus ancien de tous est celui d'Isocrate (Éloge de Busiris p. 28), portant ~~nous apprend~~ que Pythag. a fait un voyage en Egypte. Mais c'est dans un ouvrage oratoire; & par conséquent nous ne saurions rien décider sur ce simple témoignage qu'Hérodote ne confirme pas. Hérodote ~~Il~~ se borne à nous montrer Pythagore recevant de troisième main quelques doctrines et coutumes égyptiennes. Les voyages de Démocrite sont établis; mais on ne nous dit pas qu'il en ait ~~a~~ rapporté des systèmes de philosophie. De même le voyage de Platon en Egypte paraît historique; mais il dit lui-même que la nature qui a donné aux Grecs l'esprit philosophique n'a donné aux Phéniciens & aux Egyptiens qu'un esprit de mercantilisme & l'amour du lucre. D'une manière générale, les grecs peu connu les spéculations des Orientaux.

Passons aux preuves internes. Gladis

les témoignages

26

rapproche Pythagore des Chinois et Anaxagore des Juifs.

Il est vrai que les ~~pythagoriciens~~ chinois comme les ~~Chinois~~ pythagoriciens ramènent l'ordre du monde à des rapports numériques ~~, pour~~ ~~eux~~ ~~le~~ (et le parfait & l'imparfait au) pair et à l'impair, ~~correspondant au parfait & à l'imparfait~~, que les uns et les autres adoptent le système décimal, ~~qu'ils~~ et accordent aux nombres 1, 2, 3 et à leurs racines des vertus particulières. Mais là s'arrêtent les analogies et commencent les divergences. Les chinois ne font pas des nombres, comme les pythagoriciens, la substance même des choses ; et nous ne retrouvons pas chez ces derniers le (rapprochement du céleste & de l'impair, du pair & du terrestre, non plus que le rôle de Dieu supérieur attribué au ciel, conception fondamentale de la religion chinoise.) ~~dogme fondamental du ciel impair, etc.~~ ~~Dieu suprême~~

De même, pour Anaxagore, il ne faut pas se contenter de quelques analogies qu'on peut constater entre son νοῦς et le Dieu des Juifs. La Bible admet la création ; Anaxagore une matière préexistante, les homœoméries, que le νοῦς, principe moteur & non créateur, vient ordonner. La Bible admet la Providence : Anaxagore, qui est ~~au fond~~ un mécaniste (décidé), ne fait intervenir le νοῦς que ~~toutes les fois qu'il~~ là où l'explication par ~~[illegible]~~ les causes matérielles

lui paraît impossible.

~~universel ne se suffit plus à lui-même~~
Et ces exemples particuliers peuvent être généralisés. En somme, les spécu-

[marge : ...lations des Orientaux nous apparaissent comme ayant manqué d'enchaînement logique, & comme ayant été à peu près entièrement confondues avec la religion. Elles ne sauraient donc rendre raison de la philosophie grecque dont le trait principal est l'esprit scientifique dégagé de toute attache religieuse.]

Au reste la meilleure réfutation de la thèse des orientalistes sera l'exposition même de la philosophie grecque qui nous montrera le développement spontané, l'évolution naturelle de cette philosophie originale. ~~D'ailleurs, dans chaque système on peut distinguer ce qui lui appartient intimement de ce qui n'est qu'accessoire et facultatif. Nous ne nions pas à priori que quelques-uns de ces dogmes juxtaposés, s'il s'en trouve, n'aient une provenance étrangère. Si l'on rencontre par exemple que la métempsycose ne fait pas partie intégrante du pythagorisme, nous pourrons admettre à ce qu'on y voie une importation égyptienne.~~

Si la philosophie grecque n'est pas venue d'ailleurs, il faut signaler les germes indigènes qui lui ont donné naissance. Ces germes sont : 1° les idées religieuses, morales et politiques du peuple grec, 2° les spéculations cosmologiques des poètes & des sages.

Il y avait deux religions : l'une ~~secrète~~ publique l'autre ~~publique~~ secrète. Mais il ne faut pas croire qu'il y ait entre elles une différence capitale, ou plus de profondeur philosophique dans l'une que dans l'autre. Toute la différence consistait dans ~~quelques pratiques de plus.~~ certains rites & dans le culte de certaines divinités étrangères. ~~La religion~~ L'une comme l'autre étaient une

~~philosophie~~,
selon les grecs,

à réaliser

présida à

<u>naturalisme idéaliste et artistique</u>, ~~préparant sans doute~~

En morale, la vertu était un juste milieu, une harmonie entre les diverses facultés ; harmonie qui était facile chez un peuple dont l'idéal ne dépassait guère le bien de l'Etat.

En politique ils cherchaient un tempérament entre l'ordre et la liberté. La colonisation apportant et maintenant l'aisance dans les cités grecques, leur permit d'élever leur pensée à la spéculation philosophique.

D'autres sources ont été les spéculations cosmologiques et morales des poètes et des sages.

Hésiode dans sa « Théogonie » cherche l'origine des choses dans une <u>génération</u>. A l'origine le Chaos, puis la terre, puis Eros. Ces êtres ayant d'ailleurs une réalité concrète. C'est là un commencement de synthèse opérée par l'imagination et non par l'entendement.

Phérécyde dans sa cosmologie reconnaît Zeus comme le grand maître, le dieu de l'éther, ~~Xronos~~ Chronos comme le dieu de l'air. Chthon ~~est~~ la masse terrestre. Chronos produit avec sa semence le vent, le feu, et l'eau. Les 4 éléments sont donc déjà distingués ; mais on fait ~~encore~~ appel au surnaturel pour en expliquer les phénomènes.

Epiménide distingue deux principes : l'air et la nuit, qui donnent naissance au Tartare.

Acusilaüs ~~Archelaüs~~ fait sortir du chaos deux êtres : un être masculin, l'Érèbe, un être féminin, la nuit.

Orphée

Enfin nous avons sous le nom de poèmes orphiques des œuvres faussement attribuées à ~~Pindare~~. Deux d'entre elles portent des traces du syncrétisme allégorique immédiatement antérieur à l'ère chrétienne. Les autres ne ~~s'écartent pas trop~~ s'élèvent pas sensiblement au-dessus des idées d'Hésiode et de Phérécyde.

Nous trouvons ~~encore~~ des idées morales dans Homère, Hésiode, les premiers lyriques, les premiers gnomiques, Solon, Phocylide, Théognis. ~~Elles~~ ~~Ils~~ Les poètes célèbrent ~~des idées de~~ la justice, ~~de~~ la sagesse et ~~de~~ la vertu ; mais se tenant dans le particulier, ~~elles~~ ils préparent la philosophie sans la fonder véritablement ~~être la philosophie elle-même~~.

Mentionnons en dernier lieu les sept sages. On désignait ainsi dans l'antiquité des hommes qui avaient donné une haute idée de leur intelligence par des ~~aptitudes~~ œuvres bien diverses : législateurs, politiques, savants etc. Les listes qu'on en a données ne concordent pas, sauf pour Thalès, Bias, Pittacus et Solon qui se trouvent dans

~~dans~~ toutes. En tout vingt deux hommes ont été successivement placés dans cette liste des sept sages. En voici quelques uns : Cléobule, Myson, Chilon, Périandre, Anacharsis, Epiménide, Pythagore Anaxagore, Linéo, Orphée et Epicharme

C'est à Thalès, qu'on rapporte les maximes suivantes si connues ~~γνῶθι σεαυτόν~~. — μέτρῳ χρῶ. — βαρὺ ἀπαιδευσία. — μὴ τὴν ὄψιν καλλωπίζου, ἀλλ' ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν ἴσθι καλός.

Ce qu'on peut saisir dans les manifestations de la pensée de ce premier âge, c'est l'idée d'une justice distincte de l'utilité ; l'idée d'une ~~Divinité~~ considérée ~~un Dieu pouvant~~ non plus comme une ~~de cette~~ puissance capricieuse ~~comme loi~~ mais comme un principe ~~[illegible]~~ de justice infaillible ; enfin l'idée de l'âme ~~à celle d'un juge et d'un rémunérateur~~, enfin humaine qui gagne peu à peu ~~tous les jours~~ en précision. ~~L'âme de l'homme considérée d'abord comme~~ Le fantôme des premiers temps errant ~~[illegible]~~-ment après la mort corporelle et s'abreuvant ~~avidement~~ du sang des victimes devient un être ~~capable de~~ conservant après la mort une vie réelle et recevant, selon la justice, la rémunération de ~~jouir ou de souffrir dans une seconde vie~~. ~~dont~~ ses actions. C'est dans Pindare que ces idées apparaissent nettement ~~nous trouvons l'idée~~ pour la première fois. ~~dans Pindare~~.

C'est dans ce milieu que la philosophie grecque ~~allait~~ va naître & se développer.

—

3

~~IVe. Leçon~~.

IVe Leçon

Thalès - Anaximandre.

Sources.

Il est question de Thalès dans un très-grand nombre de textes antiques ; mais ces textes manquent le plus souvent de valeur. Citons Hérodote (I, 75; 170), Aristote, Pseudo-Plutarque (Plac. I, 3 et pass.), Simplicius, Cicéron, Stobée et Diogène.

~~De toutes ces textes presque aucun n'a de valeur historique.~~

La principale source est ~~est~~ Aristote. (Métaphys. I. 3. ; De anima, I. 2 [, 405 a 19]; I. 5 [, 411, a 7]; De Cœlo II. 13 ; Politique I. 11.) Mais il ne faut pas oublier que le point de vue d'Aristote est avant tout dogmatique. Nous avons de Decker une dissertation sur Thalès : De Thalete Milesio. Halle, 1865.

Ce que nous savons sur la vie de Thalès.

Il est ~~le plus~~ vraisemblable que Thalès naquit vers l'an 624 et mourut entre 548 et 545 dans la 58e Olympiade. Ses ancêtres étaient, dit-on, Phéniciens ; mais il est plus probable qu'ils étaient Béotiens. Il se fit remarquer par son esprit politique (Hérod. I. 75 et I. 170) et rendit des services à sa patrie. Mathématicien et astronome, il enseigna à mesurer ~~[illegible]~~ les hauteurs d'après la longueur de l'ombre, et prédit une éclipse, sans doute celle de 585. Il jouit d'une grande considération ~~parmi~~ entre ses compatriotes et fut placé parmi les sept sages. (Voir à ce sujet ~~[illegible]~~ dans Diogène I. 1. l'anecdote

au sujet du trépied ~~donné~~ acheté par des Milésiens, et donné à Thalès | celui-ci l'~~envoya~~ remit à un autre, ~~qui, le qui~~ et il alla de main en main jusqu'à Solon qui le ~~remit~~ renvoya à Delphes, disant qu'il n'y avait ~~pas~~ point ~~d'autre sage que~~ de sagesse plus grande que celle de Dieu | Selon Diogène I. 22, Thalès ne laissa aucun écrit.

| comme au plus sage

Ce que nous savons de la philosophie de Thalès ~~se réduit à~~ consiste essentiellement dans ces 2 propositions. 1°. l'eau est le principe des choses. (Arist. Mét. 1.3: ὕδωρ εἶναί φησιν (ἀρχὴν τῶν ὄντων) — 2°. πάντα πλήρη θεῶν εἶναι — De anim. I. 5. 411, a, 7.) Aristote, | nous donne ~~ici~~ vraisemblablt le texte authentique de Thalès. Diogène réunit ces 2 propositions: ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο, καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη. I. 27.) [1. quel rôle Thalès attribuait-il | à l'eau? ce qui pourrait nous éclairer, ce seraient les motifs qui lui ont inspiré sa doctrine, ils ne sont pas connus |; Aristote suppose ~~seulement~~ qu'il partit de cette considération que tout se nourrit d'humidité. λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν — (Met. A. 3) Le Pseudo-Plutarque indique des raisons analogues. I. 3: "les germes des animaux sont humides, les plantes se nourrissent d'humidité et se sèchent quand elles en sont privées; le feu des astres se nourrit des vapeurs des eaux." Enfin dans Héraclide, Alleg. Homér. 22 on trouve que l'eau est propre à recevoir toutes les formes.

| dans cette seconde proposition,

| au juste

| d'une façon certaine

3)

+ Met. A. 3)

[, d'autant que cette appréciation

Quoi qu'il en soit, il semble que, pour ~~Pour~~ le sens général de la doctrine, nous ~~pouvons~~ [illegible] + au sujet des premiers philosophes nous en tenir à ce que dit Aristote ; ~~qui est de plus~~ confirmée par le caractère de la philosophie après Thalès.

Thalès a distingué avec ces premiers philosophes ce qui demeure de ce qui passe τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης ταῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, il a considéré la substance ou matière, d'où les choses sortent & ~~et il a cherché ce principe des choses dans un élément~~ où elles rentrent; & à cette substance il a attribué le rôle de principe. Donc matériel, ἐν ὕλης εἴδει, se fondant sur cette raison que ἐξ οὗ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, Λ cela est στοιχεῖον καὶ ~~τοῦτ' εἶναι~~ ἀρχὴ πάντων.

~~pour substance~~

il a eu l'idée d'un principe, & il a cherché le principe dans un élément)

Λ καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον,

Il n'est pas vraisemblable que Thalès ~~[illegible]~~ se soit servi du mot ἀρχή ; mais ce mot rend | ~~confondu~~ : principe & ~~il a sans doute voulu dire le~~ commencement. Cicéron, Nat. D. I. 10 : Thales aquam dixit rerum initium. — C'est en somme dans un sens très vague que Thalès cherche un principe. Il ne distingue pas les diverses espèces de causes — ~~nous a pouvons la pensée dans~~ ~~C'est d'ailleurs ce que paraît indiquer~~ [ce que signifie maintenant] la 1re proposition. Thalès ~~il~~ ne se représente pas la nature comme morte : | Mais quels sont ces dieux ? Le mot θεῶν signifie sans doute ~~ne veut pas dire qu'un~~ principe moteur | κινητικόν τι, selon l'expression d' ~~il dit~~ Aristote, de anima I. 2) disant que ~~et il ajoute :~~ Thalès donnait une âme à la pierre d'aimant | — Thalès va-t-il jusqu'à penser à ~~Veut-il parler au contraire~~ ~~d'~~une âme du monde ? Aristote signale encore cette interprétation. De an. I. 5. a.) Mais il dit encore ἴσως. Après Thalès l'idée d'une âme du monde est entrée dans la philosophie. Mais Thalès est encore ~~tant~~ trop près de la mythologie | ; cependant il considère le divin comme [illegible]

| sa pensée, pourvu qu'on y confonde :

| πάντα πλήρη θεῶν, dit-il.

| immanent à chaque chose :

| parce qu'elle attire le fer

| polythéiste pour arriver à ce degré d'abstraction.

3le

unie à la matière, ~~comme~~ plus immanent, plus que ne le faisait le polythéisme - La cause matérielle, pourrait, on dira dans le langage d'Aristote, recèle en elle-même, ~~[illegible]~~, pour Thalès, la cause motrice.

le principe de l'eau dans Thalès [Aux deux doctrines que nous venons d'exposer, les documents nous permettent-ils d'en ajouter d'autres ?] est-il infini ? On lit dans Aristot., Phys. III. 4. p. 203. a. 16. :

οἱ δὲ περὶ φύσεως ἅπαντες ἀεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων. L'eau suivant les physiciens ~~et en particulier suivant ceux qui~~ serait donc infinie. Mais cet ἅπαντες ne désigne pas tous les physiciens, mais seulement ceux qui admettent l'infini. Il n'est donc pas nécessairement question de Thalès dans ce passage.

Comment les choses sortent-elles de l'eau, selon Thalès ?

Cette question est soulevée par un texte de la Physique (I. 4) : ὡς δ' οἱ φυσικοί, οἱ μὲν ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον — τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες — — Il semblerait d'après ce texte que Thalès expliquait la production des choses par la condensation et la raréfaction. ~~[illegible]~~. Mais ici ~~encore~~, le texte s'applique ~~sans doute~~ à ceux qui ont essayé d'expliquer la génération des choses, sans qu'Aristote veuille dire que Thalès ait fait cet essai.

Quelle est la valeur de cette doctrine ?

A s'en tenir à un texte d'Aristote, Met. A. 3. la doctrine de l'eau principe des choses ~~elle~~ ne renfermerait rien de nouveau. Les théologiens auraient déjà exprimé cette idée. ~~les 2 propositions qui servent de fondement à la philosophie de Thalès~~. Ils ont fait Océan et Téthys pères et auteurs de la génération, et l'eau (le Styx)

54

objet du serment des Dieux ; ~~car~~ or, dit Aristote, on jure par ce qui est le plus antique. — Mais Aristote n'entend pas dire que Thalès n'a pas fait une révolution en transformant des puissances arbitraires en causes agissant selon des lois ; des puissances surnaturelles en naturelles, individuelles en universelles. Il a appliqué la forme scientifique à une notion théologique. —

| partie métaphorique, s'il est vrai, comme le dit Aristote, que Thalès ramène le divin à l'âme & l'âme au principe du mouvement. Ici même, nous assistons au passage de la théologie à la science.

De même, la formule πάντα πλήρη θεῶν a pour Thalès un sens ou/

[Il s'était demandé, dit Aristote, De Coelo XII. 13, pourquoi la terre demeurait immobile, et disait qu'elle surnageait comme du bois, qui s'enfonce dans l'air, mais est soutenu par l'eau] — Ce qui prouve que Thalès est un philosophe, c'est, encore plus que ses idées, le ~~mouvement~~ développement dont il est le point de départ ; son rôle est celui d'un initiateur ; il a eu l'idée scientifique.

Anaximandre. —

Sa personne.

Il naquit à Milet, comme Thalès, vers 611 — et mourut vers 545 — Il jouit dans sa ville natale d'une grande ~~considération~~ situation ; il conduisit la colonie milésienne à Apollonie. Il écrivit un περὶ φύσεως, | et essaya [de mesurer, dit-on,] la grandeur et l'éloignement des astres. — Il est connu par Aristote | et aussi par Théophraste, cité par Simplicius, par Plutarque (~~cité par~~ et ap. Eusèbe), par Pseudo-Plutarque et par Diog. (Plac. I, 3)

(Sympos. VIII, question 8, fin) (Pr. ev. I, 8)

| qui nous est donné comme le premier écrit philosophique des Grecs, | nous

Sources.
(Phys. III, 4. 203 ; 8. 208a ; I, 4)
(Phys. 6 ; 32b ; 33)

~~Aristote - Physique III. 4. p. 203. - III. 8. 208 - I. 4.~~ 39

Le principe des choses, suivant Anaximandre, est l'infini : ~~le mot de l'auteur peut inconnu~~ ἄπειρον, nous dit Aristote ~~dit ἄπειρον~~. - Phys. III. 4. Selon Simplicius, Phys. f. 6. Il aurait introduit dans la philosophie le mot ἀρχή. - [Qu'entend-il par ἄπειρον ? Est-ce l'infini en soi ou la manière d'être d'une substance. Est-il prédicat ou sujet ? - La question est posée nettement par Aristote, trop nettement peut-être ; ses réponses montrent quelle était la ~~doct~~ tendance de l'auteur, sinon sa doctrine exacte. Phys. III. 4. p. 203. a. 2.

Parmi ceux qui prennent l'infini pour principe, [quelques-uns, comme les Pythagoriciens & Platon] entendent par l'infini en soi, καθ' αὑτό, & font de l'infini ~~et entendent par là~~ une οὐσία ;

Mais tous les physiciens placent sous l'ἄπειρον une autre nature. [Anaximandre ~~est un~~ physicien. - Son infini est donc [συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ : Εἰ est ἕτερόν τι est une [substance matérielle, comme le prouve le motif de la doctrine, que nous avons mentionné plus haut d'après Ps.-Plutarque et Stobée.]

[D'après la phrase d'Aristote, cet ἄπειρον n'est ni l'eau, ni l'air, mais une substance intermédiaire entre l'eau et l'air] - Aristote de Caelo III. 5. dit : ~~ajoute~~ ὅσοι μὲν οὖν τὸ ἕν ... ceux qui placent dans ~~ce principe~~ l'eau, l'air ou (l'un) une substance intermédiaire, et qui font produire les choses à ce principe par raréfaction ou condensation, etc. - Le texte ~~cité~~ Phys. I. 4 rapproché de celui-ci montre que nous ne pouvons pas attribuer ~~ce mot~~ à Anaximandre [la doctrine de la substance intermédiaire entre l'air & ~~le~~ l'eau. En effet, il est dit (Phys. I, 4), que]

C'est par séparation que les contraires compris déjà dans le premier principe se ~~produisent~~ réalisent, selon Anaximandre ~~dit Aristote~~ : οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς

[Le motif de sa doctrine c'est cette idée, qu'il faut que le principe des choses soit infini pour que la génération ne prenne jamais fin : ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις. Plut., Plac. I, 3, 4. Stobée Ecl. I, 292 et Cf. Arist. Phys. III, 8. 208, a. 8.

I. Nature de l'ἄπειρον.

Or nous savons que, selon Aristote,

Faut-il conclure de là que l'ἄπειρον d'Anaximandre est une substance intermédiaire entre l'eau & l'air ?

39

ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, – et il ajoute ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι. –

[Quant à cet ἄπειρον d'Anaximandre : c'est un μῖγμα. Mét. XII. 2. 1069. b. 20. – Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.

Mais ce μῖγμα est-il mécanique ? Les contraires y préexistent-ils

| en acte ?

Simplicius dit très nettement que dans la matière première d'Anaximandre les contraires sont déjà contenus |, de telle sorte que pour en sortir ils n'ont pas besoin de subir un changement qualitatif – [Simp. Phys. fol. 6. ~~fol. 41~~.

| comme tels,

Quelques historiens veulent | que ce μῖγμα soit un mélange mécanique ou physique, une juxtaposition d'éléments. [Aristote fait remarquer dans ce même passage (Met. Λ. 2.) | que ~~l'être ne peut sortir du non être, quoique l'être sorte d'un être qui n'est qu'en puissance~~ tout, sans doute, sort de l'être, mais de l'être en puissance, non de l'être en acte. C'est là dit-il l'Un d'Anaxagore et le μῖγμα d'Empédocle et d'Anaximandre. Donc l'être n'est qu'en puissance dans le μῖγμα d'Anaximandre : c'est un μῖγμα ἀόριστον. ~~Zeller hésite beaucoup et se demande si le μῖγμα d'Empédocle et d'Anaximandre n'est pas différent et pris dans un autre sens~~ – [Ce n'est pas tout. Simplicius cite Théophraste. Si l'on concevait | les homéoméries d'Anaxagore comme constituant μίαν φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, Anaxagore ~~est~~ [illegible], reviendrait à Anaximandre. [Simplicius, Comment. Phys. ~~lui-même~~ ~~étant~~ (ibid. fol. 32)

| ; par suite,

| 1069, b, 17.

| Dit celui-ci dans cette citation,

[illegible]

10. Anaximandre fait τοῦ διορίσαντα τὸ εἶδος

~~Teichmüller~~ dit que l'ἄπειρον est la substance des choses ἀορίστως. / . [les ~~deux~~ textes prouvent ~~en faveur~~ que l'ἄπειρον d'Anaximandre est ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος ἢ κατὰ μέγεθος. ~~de la thèse que Zeller avance trop timidement~~.

Raisons historiques.

L'idée d'un mélange mécanique ne pouvait être conçue avant les Éléates. Le mécanisme suppose avant tout des principes qualitativement immuables. Or ~~Anaximandre est trop essentiellement ionien pour avoir eu cette notion d'un principe qualitativement immuable~~ ce sont les Éléates qui les premiers ont posé l'Être comme qualitativement immuable. Ajoutons que dans ~~cette~~ les doctrines mécanistes / de l'antiquité, à côté des éléments qualitativement immuables, nous trouvons des causes motrices distinctes, dans Empédocle par ex. / l'amitié & la Discorde. Or Anaximandre ne nous offre rien de tel. Il est hylozoïste. ~~les raisons a priori ont leur grande importance.~~

Le μέγμα d'Anaximandre est donc bien matériel mais indéterminé qualitativement ~~et quantitativement conformément à Simplicius confirmé par un texte de Diogène. II. 1~~. Zeller dit en revanche qu'Anaximandre n'a pas dû dire ~~implicitement~~ explicitement que son ἄπειρον fut indéterminé. Sa pensée a dû en effet conserver un certain vague. [La seule qualité qui ~~lui est~~ soit attribuée à cet infini, c'est l'éternité. Arist. Pys. 5?? – L'infini n'a pas de commencement ni de fin ἀγέννητος καὶ ~~...~~ ἄφθαρτος, autrement il aurait une limite (Arist. Phys. III, 4).

Ve Leçon ~~Anaximandre (fin)~~.

Anaximandre (fin) – Anaximène.

I. La Production des choses.
[savons-nous vu,

(Stobée. Eclog. I. 292)

(Aristt. Phys. III. 8, 208, a. 8.)

[Il est vraisemblable qu'Aristote pense ici à Anaximandre.

(Aristt. Phys. III, 4.)

(Simpl. Phys. fol. 6a.)

(ibid.)

[Le mouvement

(Phys. fol. 6 a)

La raison principale qu'a eue Anaximandre de placer le principe des choses dans l'infini, c'est que le principe doit être tel pour expliquer la perpétuité de la génération. (Stob. Ecl. I. 292: λέγει οὖν διὰ τί ἄπειρόν ἐστιν; ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη. — Cf. Aristote, Phys. III, 8, 208, a, 8. οὔτε γὰρ ἵνα γένεσις μὴ ἐπιλείπῃ ἀναγκαῖον ἐνεργείᾳ ἄπειρον εἶναι σῶμα αἰσθητόν.)

Quelles sont les indications que nous trouvons sur l'ἄπειρον considéré comme cause?

Nous rencontrons d'abord cette expression. L'infini d'Anaximandre est dit: περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν. [Ailleurs, dans Simplicius, nous trouvons un renseignement d'un caractère plus philosophique: tout ce qui commence finit; — les choses retournent à la nature d'où elles sont sorties. (Simpl. phys. fol. 6a) Dans ce texte, l'existence sous une forme particulière est considérée comme une injustice qu'il faut expier (διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν): c'est, comme le dit Simplicius, donner au système une ~~forme~~ expression poétique: ποιητικωτέροις ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. (ibidem).

Les choses sortent de l'ἄπειρον et y rentrent successivement. Comment se fait le passage de l'indéterminé au déterminé et du déterminé à l'indéterminé (γένεσις et φθορά)? L'ἄπειρον est doué, dit Simplicius, d'un mouvement éternel, διὰ τῆς ἀιδίου κινήσεως (Simpl. phys. fol. 6a). ~~Il~~ Ce mouvement est immanent n'ayant pas de cause en dehors de l'ἄπειρον. [~~Il~~ a pour conséquence une séparation des contraires: διάκρισις, ἔκκρισις, ἀπόκρισις τῶν ἐναντίων. — Simplicius nous donne un texte qui

nous écarte à des idées plus

4

-rait d'Anaximandre un mécaniste déterminé. quelle est la vraie

~~était~~ Il y a dans ce texte un mot qui doit être exact, c'est ἀποκρινομένων. Le mot κρίνεσθαι se retrouve en maintenant. Il est confirmé par Aristote (Phys. I, 4 : ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι). Nous pouvons donc le tenir pour authentique. Mais que faut-il entendre par là ?

(Arist. Phys. I, 4.)

La διάκρισις ou ἔκκρισις est tout autre chose que la condensation ou la raréfaction. Aristote le dit expressément. Mais devons-nous admettre que les contraires préexistaient avec leurs qualités dans l'ἄπειρον et qu'ils n'ont subi aucun changement qualitatif en en sortant ? Un passage de Simplicius établit un rapprochement entre Anaximandre et Anaxagore, et paraît bien faire du premier un mécaniste. καὶ ταῦτά φησιν, ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν. Ἐκεῖνος γὰρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα... κ. τ. λ. — ~~Peut-être~~ se méprend-ils ~~on~~ sur le sens d'ἐκεῖνος, qui peut désigner aussi bien le dernier mot Ἀναξαγόραν.

à coup sûr

cite Théophraste.

(Simpl. Phys. 6, 6)

Mais peut-être ceux qui considèrent de ce qu'Anaximandre fait ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ πρὸς ἄλληλα φέρεσθαι

D'ailleurs qu'Aristote a ~~dit~~ pris lui-même ~~que~~ le mot ἐκκρίνεσθαι ~~pouvait être pris~~ dans un sens large, et qui n'impliquerait pas l'idée de mécanisme (De caelo, III, 3, 302, a, 15) « L'élément des corps peut exister soit en puissance, soit en acte ; dans la chair, le bois, etc. le feu et la terre existent en puissance, et en sortent par séparation*. » — Il y a ici ἔκκρισις, c'est-à-dire que les choses qui n'existaient qu'en puissance dans le tout passent à l'acte sans pour cela subir de changement qualitatif. — Nous n'avons donc pas besoin de renoncer à notre opinion sur le μίγμα pour expliquer l'ἔκκρισις. C'est un processus mal défini qui tient à la fois du ~~mécanisme~~ et de l'hylozoïsme. Comme tous ses contemporains, Anaximandre a dû flotter entre les deux systèmes.

* « Ἔστω δὴ στοιχεῖον τῶν σωμάτων, εἰς ὃ τἆλλα σώματα διαιρεῖται, ἐνυπάρχον δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ... ἐν μὲν γὰρ σαρκὶ καὶ ξύλῳ καὶ ἑκάστῳ τῶν τοιούτων ἔνεστι δυνάμει πῦρ καὶ γῆ· φανερὰ γὰρ ταῦτα ἐξ ἐκείνων ἐκκρινόμενα. » (Arist. De caelo III, 3, 302, a, 15)

Voyons maintenant les suites de l'ἔκκρισις. La première conséquence de la séparation est la production du chaud et du froid (Plutarque ap. Euseb. Pr. Ev. I, 8.

43

φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν· ἧς τινος ἀπορραγείσης καὶ εἴς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. » (Plut. ap. Eus. Pr. Ev. I, 8) Puis se produit le πρῶτον ὑγρόν : ce qui semble être un emprunt fait à Thalès. De l'ὑγρόν se séparent ensuite la terre, l'air et une enveloppe sphérique de feu. De feu et d'air se forment les astres. Les astres sont vraisemblablement identifiés avec les dieux. Cicéron dit : (De Natura deorum I, 10) « Anaximandri autem opinio est nativos esse deos, longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos » (Cic. de nat. deorum I, 10). D'un autre côté, Plut. Plac. I, 7, 12 écrit : τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεούς. (Plut. Plac. I, 7, 12) Cicéron a dû confondre deux citations. Nous trouvons, en effet, dans Plut. ap. Eus. Pr. Ev. I, 8 ἀπείρους ὄντας κόσμους. (Plut. ap. Eus. Pr. Ev. I. 8) Anaximandre admettait donc un nombre infini de mondes. (Simpl. Phys. 257, 6, m : ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους). (Simpl. Phys. 257, 6, m.)

Quel est le sens de cette expression, ἀπείρους κόσμους ? Les mondes sont-ils simultanés ou successifs ? (Voy. Zeller. Il y a toute une discussion sur ce point). Anaximandre a, sans aucun doute, appliqué au monde son idée générale sur les choses particulières qu'il fait sortir de l'infini et y rentrer tour à tour. Donc, les mondes doivent être successifs. La naissance du monde a pour corrélatif sa destruction : Le monde est périssable : φθαρτὸν τὸν κόσμον. (Stobée, Ecl. I, 416) D'autre part, il ~~Au surplus~~ est vraisemblable qu'Anaximandre n'admet qu'un monde simultané, ~~mais~~ une série infinie de ~~mondes~~ (mondes successifs). +

[Margin note: ~~Les~~ ἄπειροι τῷ πλήθει κόσμοι paraissent donc signifier]

Importance du rôle d'Anaximandre. —

Avec Anaximandre, le problème de la philosophie est posé avec plus de précision : expliquer la variété infinie et la perpétuité de la génération. Comme Thalès, c'est dans une cause toute matérielle qu'il cherche ~~cette~~ la solution.

[illegible] [illegible] s'est posé.

[Margin note: + La terre résulte d'un élément liquide qui s'est desséché sous l'influence du feu environnant. Du limon primitif sont sortis les animaux sous l'influence de la chaleur solaire ; les hommes ont d'abord été poissons, & lorsqu'ils furent devenus capables de se propager sous une autre forme, ils vinrent sur la terre ferme, et dépouillèrent leurs écailles. L'âme est de la nature de l'air.]

[illegible]

mais il enrichit cette cause matérielle d'attributs de concepts nouveaux et remarquables : 1° matière indéterminée ; 2° mouvement éternel immanent ; 3° διάκρισις ou spécification. C'est le premier germe de la théorie de l'évolution.

Anaximandre fait donc faire à la philosophie un progrès considérable. Nous n'irons pas cependant jusqu'à dire avec Ritter qu'il est le chef d'une nouvelle école, toute différente de celle de Thalès. Il doit beaucoup, au contraire, à Thalès ; et il faut ajouter que la physique d'Anaximandre a de grands rapports avec celle d'Héraclite.

Tandis que Thalès était nettement hylozoïste, Anaximandre tient déjà le milieu entre l'hylozoïsme et le mécanisme, mais sans en avoir conscience. Il y a chez lui une confusion de deux doctrines. C'est quelque chose comme la thèse hégélienne où les contraires sont comme confondus.

De même qu'il a préludé à la théorie de l'évolution, il prélude à la théorie de la sélection. Il fait sortir les animaux du limon de la terre, il dit que les hommes ont été d'abord des poissons, et ajoute que les hommes ayant acquis une nature plus parfaite ont ~~survécu~~ pu vivre sur la terre ferme. lorsqu'

(Plut. Plac. Phil. V, 19. Ἀναξίμανδρος ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῷα, φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι· προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον· καὶ περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ, ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι. (Plut. Plac. Phil. V. 19)

Voy. aussi Plut. Symp. VIII, 8, 4. ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους ἀποφαίνεται καὶ τραφέντας ὥσπερ οἱ παλαιοὶ καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι.) (Plut. Symp. Quaest. VIII, 8, 4.)

—

48

Anaximène.

Sources : (petit fragment conservé par Stobée p. 296 éd. Meineke. Aristote Phys. III, 4, et Mét. I, 3. – Plut. Plac. Ph. 1, 3. – Diog. L. II, 3.) –

–

Nous ne savons presque rien de la vie d'Anaximène, si ce n'est qu'il était de Milet et que son père s'appelait Eurystrate. – L'époque où il professa sa philosophie doit être placée vers 546 av. J.-C., si l'on adopte une correction faite par Diels dans un texte de Diogène. Diels (Rhein. Mus. XXXI, 27) intercale [ingénieusement] ~~deux~~ membres de phrase et propose de lire : γεγένηται μὲν ... περὶ τὴν Σάρδεων ἅλωσιν, ἐτελεύτησε δὲ τῇ ἑξηκοστῇ τρίτῃ ὀλυμπιάδι. – Encore faut-il traduire γεγένηται par il florissait.) (Diog. L. II, 3)

Il mourut vers la 63e olympiade (528–524). –

Il fut en relations avec Anaximandre, comme le prouve [suppléé] la parenté des deux doctrines, à défaut du témoignage des anciens. – Diogène nous donne deux lettres d'Anaximène à Pythagore. Ces deux lettres, d'ailleurs insignifiantes, doivent être considérées comme apocryphes.

Selon Anaximène, l'air est le principe des choses. (Arist. Metaph. I, 3, 984, a, 5 : Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων). – (Aristt. mét. I, 3.)

De quel air est-il question ?

Ritter (I, 217) et Brandis (I, 144) veulent que cet air soit distinct de l'air atmosphérique. Ils se fondent sur un texte d'Hippolyte (Ref. haeres., I, 7) où il est dit que cet air est uniforme, invisible, qu'il ne peut être perçu que par l'impression du chaud ou du froid, de l'humidité et du mouvement : (ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖ, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ.) Mais tous ces attributs conviennent aussi à l'air ordinaire. (Hippolyt. (Ref. haeres. I, 7))

Ce qui l'a conduit à cette doctrine, ce serait, d'après Simplicius, qu'il aurait estimé que l'air suffit, grâce à son extrême mobilité, pour expliquer le changement des choses (Simpl. Phys. fol. 6. κίνησιν δὲ καὶ οὗτος ἀΐδιον ποιεῖ, δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι.) – Nous trouvons dans les « Placita » une sorte de citation d'Anaximène, qui nous reporte à des idées plus élémentaires ! (Simpl. Phys. fol. 6.)

Plut. Plac. I, 3, 6 (Stob. Ecl. I, 296) : οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει. (« De même que notre âme qui est de l'air domine notre organisme, de même l'air enveloppe le monde. ») Mais ces deux textes ne sont pas inconciliables. Le second veut dire simplement que, de même que la ψυχή, le πνεῦμα καὶ ἀήρ est la cause du mouvement et explique τὴν μεταβολὴν τοῦ κόσμου. (Plut. Plac. I. 3. 6)

Nature de l'Air.

Quelles sont maintenant les propriétés de l'air?

1° Il est infini. Enveloppant la voûte céleste, il doit être sans limite. (ἄπειρον τῷ μεγέθει τὸ στοιχεῖον.) — (Simpl. Phys., 5, 6. 6.)

(τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὗ ἡ οὐσία ἢ ἀὴρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἄπειρον εἶναι. — Arist. Phys. III. 6) (Arist. Phys. III, 6, 206, b. 22)

2° Il est animé d'un mouvement perpétuel. (Simpl. Phys. 6, a, 6 : κίνησιν δὲ καὶ οὗτος ἀΐδιον ποιεῖ δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι). (Simpl. Phys. 6. a. 6)

Ces divers textes ~~nous montrent~~ confirment cette idée que l'air est appelé par Anaximène à expliquer le mouvement, le changement. (Cic. N.D. I)

3° Enfin, on ajoute qu'Anaximène a tenu sa substance première pour la divinité. (Cic. de Natura deorum, I, c. — Stob. Ecl. I, 56 : Ἀναξ... τὸν ἀέρα (θεὸν ἀπεφήνατο). — Lactance, Inst. I, 5, p. 18 : Cleanthes et Anaximenes aethera dicunt esse summum Deum. — Tertullien c. Marc., I, 13 : Anaximenes aerem Deum pronuntiavit) (Stob. Ecl. I, 56) (Lactance Inst. 1, 5) (Tert. c. Marc. I, 13)

Si l'on veut dire que dans son système l'air joue le rôle de la divinité, on a raison. Mais il ne faut pas prendre le mot au sens théologique. A l'exemple de ses prédécesseurs, Anaximène mettait les dieux au nombre des êtres créés, et cherchait quelque chose de supérieur aux dieux, le principe de tout, des dieux comme des hommes.

Production des choses

Comment les choses sont-elles produites par l'air? Il résulte d'un texte d'Aristote (De Cælo, III, 5) qu'Anaximène fait ~~sortir~~ résulter tout de la raréfaction et de la condensation (μάνωσις et πύκνωσις). Cette condensation et cette raréfaction résultent (du mouvement éternel : c'est confondre le mécanisme et le dynamisme. Tout, dit Plutarque (ap. Eus. Pr. Ev. I, 8) se produit par condensation et raréfaction, et le mouvement est éternel. (γεννᾶσθαι δὲ πάντα κατά τινα πύκνωσιν τούτου καὶ πάλιν ἀραίωσιν. (ἀραίωσις équivaut à μάνωσις). Τήν γε μὴν κίνησιν ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν.) Les deux thèses sont ici [illegible] l'une de l'autre. (elles-mêmes) (Plut. ap. Euseb. Pr. Ev. I, 8)

1/47

Les degrés de la production sont indiqués par Anaximène d'une façon assez peu méthodique. Il identifie le froid avec la condensation, le chaud avec la raréfaction. (Plut. Pr. frig. 7.3, p. 947)

[En marge : S'élevant aux idées modernes, il]

[En marge : (Plut. Pr. frig. 7.3. p. 947)]

(ἢ καθάπερ Ἀναξιμένης ὁ παλαιὸς ᾤετο, μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν οὐσίᾳ μήτε τὸ θερμὸν ἀπολείπωμεν, ἀλλὰ πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγινόμενα ταῖς μεταβολαῖς· τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι, τὸ δ' ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν (οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι) θερμόν.] —

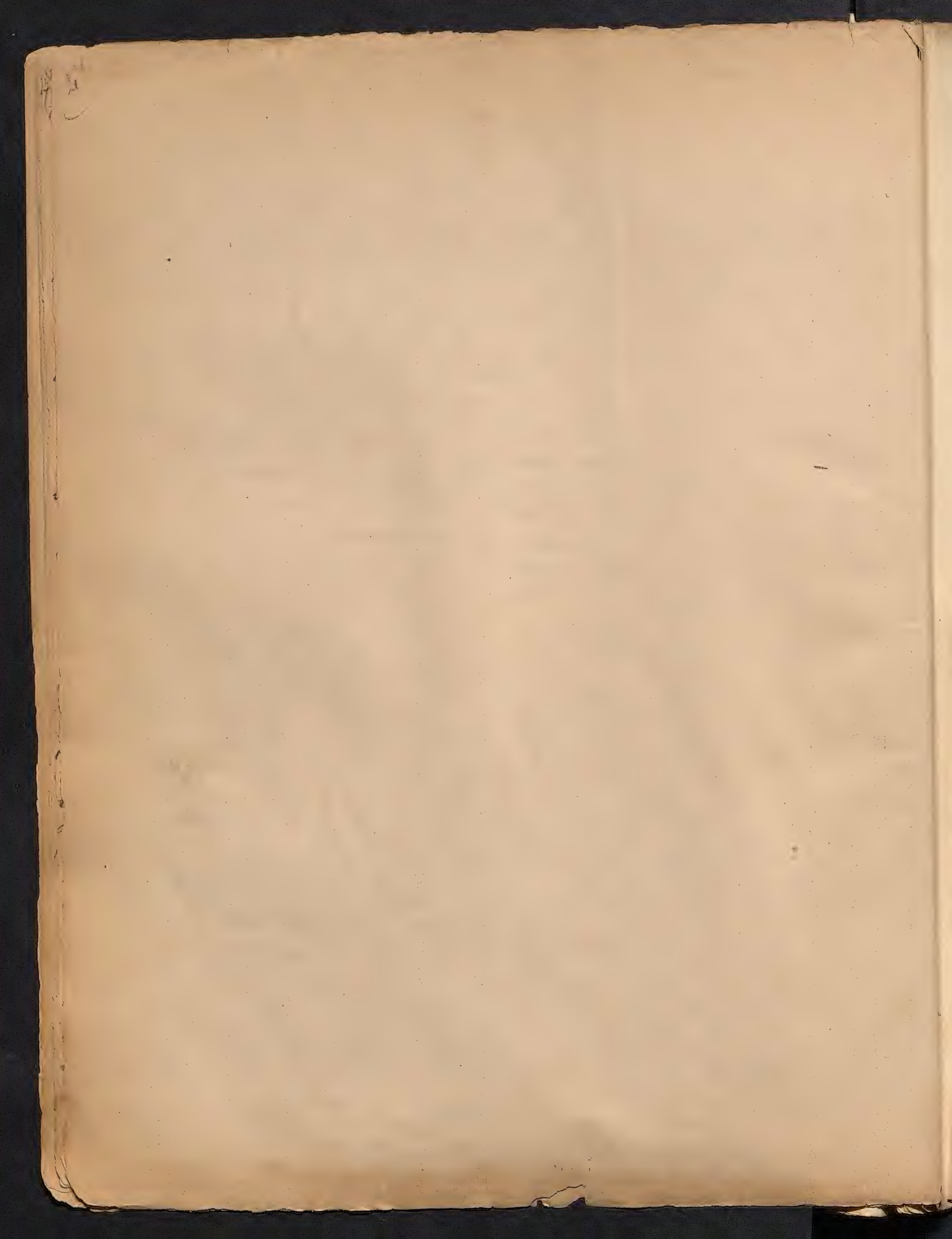
Par l'effet de la raréfaction l'air se change en feu ; par la condensation l'air devient le vent, les nuages, la terre, l'eau, les pierres, puis tous les corps composés. La terre se forme d'abord. Anaximène la représente comme une table portée par l'air. Il attribuait la même forme au soleil et aux étoiles, qu'il identifie vraisemblablement avec les dieux. Il admet aussi, sans doute, une infinité de mondes, avec des alternatives de création et de destruction.

Quelle est sa place historique ?

Anaximène rapproche les principes de Thalès et d'Anaximandre, mais sans faire faire beaucoup de progrès à la philosophie. Comme Thalès il admet un principe qualitativement déterminé ; comme Anaximandre, il le veut infini et en fait la source d'un mouvement perpétuel. ǂ Mais il n'a pas approfondi les concepts de ses devanciers, ~~il~~ il s'est borné à les juxtaposer. [Nous ne saurions ~~donc~~ ~~le placer~~, avec Ritter, le placer entre Thalès et Anaximandre, puisqu'il relève de ces deux philosophes.

[En marge : ~~De plus~~ ǂ On en peut dire autant du rapprochement qu'il établit entre le mouvement continuel et la condensation et la raréfaction.]

En résumé, chez Thalès domine le dynamisme ; chez Anaximandre, le mécanisme ; chez le troisième un rapprochement se fait entre les deux systèmes. Mais par ces expressions, il faut entendre de simples tendances, car les distinctions ~~d'où résultent~~ qui supposent les différentes doctrines ne sont point encore faites avec précision.



VIe Leçon

Héraclite.

Après Thalès, Anaximandre et Anaximène, quel philosophe devons-nous étudier ? La chronologie, difficile à établir pour ces philosophes primitifs, ne peut pas d'ailleurs servir de règle absolue ; il importe avant tout d'exposer les doctrines dans leur ordre de dépendance mutuelle, et de parler de celui qui exerce une influence avant ceux qui la subissent. Or certaines raisons semblent nous interdire de passer d'Anaximène à Héraclite ; Zeller ne le place qu'après les Pythagoriciens et les Eléates.

de parler de

en dépit de la chronologie,

Voici les arguments qu'il fait valoir : Héraclite, qui mourut vers 475, connut Pythagore et Xénophane, peut-être Parménide ; de plus, il se rapproche de ces philosophes par des analogies de doctrine. Panthéiste comme les Eléates, Héraclite dit comme les Pythagoriciens que tout résulte de l'harmonie entre les contraires. Sa philosophie procède-t-elle de ces systèmes ? Le flux universel des choses doit-il être considéré comme une réaction contre la doctrine Eléatique de l'immutabilité de l'Etre ?

soit ~~immé~~directement, soit par réaction

Zeller est obligé de convenir que si Héraclite a connu Xénophane, rien ~~n'indique~~ ne prouve véritablement qu'il ait connu Parménide : or c'est surtout Parménide qui a érigé en système métaphysique l'immutabilité de l'Etre. Ensuite la ~~manière dont se sont formées~~ genèse de la doctrines d'Héraclite témoigne d'un développement original.

autant qu'on peut la reconsti[tuer]

L'antagonisme entre les Eléates et Héraclite est donc tout externe, et non pas intentionnel et interne; les deux systèmes ~~c'est à dire~~ ne ~~forment~~ font pas partie d'un même processus. Ainsi les raisons de Zeller ne sont pas convaincantes.

~~Au contraire~~ Par contre, Héraclite est d'Ephèse, en Ionie, et à l'origine il ne faut pas négliger ces considérations géographiques; de plus, celui de ses devanciers à qui il ressemble le plus est l'Ionien Anaximène. Nous le placerons donc parmi les anciens Ioniens, et nous n'en ferons pas comme Zeller le ~~chef d'une nouvelle~~ point de départ d'un nouveau ~~École~~ développement anté-socratique, comprenant Empédocle l'Atomistique & Anaxagore.

Quelles sont les sources relatives à Héraclite?

D'abord les fragments de son Περὶ φύσεως, (~~recueillis dans l'édition~~ publiés notamment par Schuster, Her. v. Ephesus, 1873, par Didot (Fr. ph. gr.), ~~et~~ retrouvés dans Platon (Cratyle), Aristote (Eth. à Nicomaque VIII, 2) Plutarque (Isis et Osiris) Clément d'Alexandrie (Stromates), Sextus Empiricus (Adversus Mathematicos VII) Stobée, (Sermones III, 84) Hippolyte (Réfutation des Hérésies IX, 10) Diogène, Eusèbe, Polybe, Strabon etc.

~~Consulter encore le recueil de Schuster.~~

Voici quels sont les principaux ouvrages de seconde main sur Héraclite:

Schleiermacher, Héraclitos ~~l'Obscur~~ der Dunkle, 1807

Bernays Heraclitea 1848

Lassalle Die Philosophie des Herakleitos des Dunkeln, 1848

Schuster Héraclite von ~~d'~~ Ephesus 1873

Gladisch Héracleitos und Zoroaster

Teichmüller Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. 1er cahier, Héraclite 1876

~~Doriac~~ Dauriac, De Heraclito Ephesio 1878

Biographie.

Né à Ephèse, Héraclite florissait vers 500 et mourut entre 475 et 470. De race noble, il combattit le parti démocratique; aussi fut-il impopulaire, et son ami Hermodore fut banni. (Diogène IX, 2.) et Démétrius

On ne doit accorder aucune valeur historique aux anecdotes ~~qui~~ souvent cités sur sa misanthropie et qui le représentent comme pleurant toujours. | Son ouvrage ne peut être antérieur à 478 ; il était écrit ~~en~~ dans le ~~ionien~~ dialecte ionien et en prose. Selon Diogène et Clément, ~~la~~ le titre en était « Περὶ φύσεως » ; | il contenait trois parties, et traitait d'abord "du tout" περὶ τοῦ παντός, ~~dit Diogène~~, puis de politique, enfin de théologie. | ~~Puis~~ il porta, plus tard, (sans doute) ~~le titre de~~ Μοῦσαι. | ~~en considération des~~ trois Muses primitives. Les fragments qui nous en restent ~~ne~~ parlent ~~guère~~ surtout que de physique. Le « περὶ φύσεως » fut vraisemblablement son unique ouvrage.

Héraclite fut surnommé ὁ σκοτεινός, l'obscur. Ce surnom lui venait-il de sa tristesse misanthropique |, ou d'une affectation d'~~la~~ obscurité ~~voulue de ses ouvrages~~, ~~doctrines~~ qui ~~lui~~ aurait servi à éviter l'accusation d'athéisme ? Il est plus naturel ~~admissible~~ de croire que cette obscurité ~~tenant~~ tenait à la difficulté d'exprimer dans une langue encore jeune ~~ancienne~~ des ~~ces~~ idées profondes, peut-être aussi au ton d'oracle, à la concision extrême qu'affectionne Héraclite.

La confiance dans la valeur de ses idées est très ~~sa présomption~~ orgueilleuse ~~la présomption~~. Dans une épigramme que rapporte Diogène, il aurait dit « Un seul homme en vaut pour moi plus de dix mille » et il est probable que par ce seul homme il entendait lui-même.

Philosophie d'Héraclite.

L'exposition ~~examen~~ de sa philosophie sera déjà beaucoup plus complexe que celle ~~celui~~ des philosophies précédentes. Nous nous en tiendrons surtout aux fragments de son ouvrage, si incomplets qu'ils ~~soit~~ soient.

Le début même de cet ouvrage indique quel

| Selon Diogène,

| Selon le même Diogène,

| Si ce renseignement est exact, on peut conjecturer qu'il est fait allusion ici aux

| qui lui faisait dédaigner d'être compris,

et l'objet de la philosophie selon Héraclite.

« Les hommes n'entendent pas ce discours qui exprime la vérité éternelle. (Ἀπείροισι γὰρ ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων, ὁκοῖα ἐγὼ διηγεῦμαι, διαιρέων κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει. Les autres hommes au contraire ne savent pas plus ce qu'ils font éveillés que dans leur sommeil. » (Didot fr. 1)

Car bien que toutes se produisent conformément à ce discours, les hommes se comportent comme s'ils n'en savaient rien, lorsqu'ils se trouvent en présence des paroles et des choses telles que celles que j'expose ici, analysant les choses selon la nature, et disant comment elles sont en réalité. »

Héraclite tient donc le commun des hommes pour ~~privé~~ dénué de science et de réflexion. Ils s'en tiennent à l'apparence, ils rêvent au lieu de vivre; pour lui il fera connaître les choses telles qu'elles sont dans leur fond. Il a donc une idée très vive de l'opposition entre l'apparence et la réalité; il distingue nettement celui qui laisse les choses agir sur lui et celui qui réfléchit. ~~Laisser~~ Franchir l'apparence et aller jusqu'à la réalité, jusqu'au fond des choses, voilà l'objet de la philosophie pour Héraclite comme pour Platon.

plus tard

Quelle doit être sa méthode?

Ce n'est pas la tradition, qu'Héraclite méprise. Il parle irrévérencieusement d'Homère et d'Archiloque; on devait les chasser des assemblées à coups de bâton (Diog. IX,1). Il méprise l'érudition, la polymathie dans ce mot célèbre rapporté par Diogène IX,1 « Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει ... autrement elle aurait instruit Hésiode, Pythagore, Xénophane et Hécatée. »

Il faut donc que l'homme recherche directement la vérité, en se mettant en contact avec les choses. Mais ici Héraclite fait une distinction profonde entre les sens et la Raison. « Les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins pour les hommes qui ont des âmes barbares, (κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων. » (Didot, fragment 23.)

c'est-à-dire incapables d'interpréter leur témoignage.

On ne ~~peut~~ doit pas ~~cependant~~ dire qu'il y ait dans Héraclite une théorie de la Connaissance et de la Méthode précédant sa philosophie. ~~Cette théorie~~ résultent de son système métaphysique et ne le précèdent pas. ~~Il~~ serait ~~inexact~~ exagéré de soutenir ~~dire~~ qu'aucune réflexion sur la méthode ~~n'est dans~~ n'apparaît chez Héraclite; il y a chez lui une défiance à l'égard ~~de~~

Ses opinions sur la connaissance =

Toutefois il

~~la science~~ des sens et du vulgaire qu'il faut signaler, ~~mais sans~~ pourvu qu'on le garde aller trop loin et ~~...~~ de prendre la conséquence pour le point de départ.

Voyons maintenant la doctrine elle-même.

Les philosophies étudiées jusqu'ici ont surtout considéré trois ~~...~~ questions.

1° De quelle substance sont faites les choses;

2° Par quel processus les choses résultent-elles de cette substance;

3° Suivant quel ordre se fait cette génération des choses.

De ces trois points, le premier et le dernier, le point de départ et le point d'arrivée sont* les principaux, le second n'est qu'intermédiaire. De plus si nous cherchons quel est le motif qui détermine ces premiers philosophes à adopter telle solution plutôt que telle autre, nous voyons que chez Thalès c'est une simple analogie, chez Anaximandre vraisemblablement une cause finale ~~expliquant~~ consistant dans le désir d'expliquer la possibilité de la perpétuité de la génération; chez Anaximène c'est l'une et l'autre (analogie de la respiration et ~~cause finale~~ ~~expliquant le~~ désir d'expliquer la possibilité du mouvement.)

*, pour les prédécesseurs d'Héraclite,

Chez Héraclite, ~~au contraire~~, ce qui est mis en relief, c'est le second terme, le processus, le passage du principe aux choses. ~~Aussi~~ Ce qui dans la philosophie d'Héraclite a le plus frappé ses successeurs, c'est visiblement le πάντα ῥεῖ. Et ce qui a inspiré sa doctrine, ce n'est pas simplement l'analogie, c'est avant tout un ~~la~~ cause finale, un certain problème qu'il s'est consciemment posé. Il pose la loi du mouvement, puis il cherche quels doivent être les principes des choses pour que ce mouvement soit possible.

De ce que nous venons de dire résulte la division naturelle de notre étude:

§ 4

1° Détermination de la loi du changement;
2° Détermination des principes requis pour la ~~déterm~~ possibilité de cette loi.
3° Explication des choses conformément à cette loi et à l'aide de ces principes.

Tels sont les trois points que nous allons successivement étudier.

I.

La loi du changement est tout d'abord annoncée sous une forme métaphorique. Tout se meut, tout coule comme un ~~courant~~ fleuve οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα (Théétète 160, D. ; ~~Concernant~~ On ne peut descendre deux fois dans le même fleuve, Cratyle 402 A.)

Qu'a voulu dire au juste Héraclite? Nous allons examiner cette loi à deux points de vue,

1° en elle même;
2° quant aux choses auxquelles elle s'applique.

I Étudions-la d'abord en elle même. [Certains textes peuvent faire croire qu'Héraclite a tout simplement voulu dire comme ses devanciers que tout commence et finit. D'après Platon Héraclite dit ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει (Cratyle 102, (Si Hér. voulait dire simplement que selon Héraclite tout ... fin, la thèse d'Héraclite serait) Si ~~c'était là toute sa pensée, elle serait~~ aussi simple que peu profonde. Mais la comparaison elle-même dit plus que cela. Le fleuve ne finit pas, n'a peut-être pas commencé. | ~~Rien~~ n'est stable, tout est en train de changer; le jour est en train de devenir la nuit etc. (V. fr. 32, 84

Héraclite veut dire qu'actuellement, rien

[Ce changement continuel est-il simplement le passage

55/

d'un état à un autre s'effectuant dans un être dont le fond demeurerait identique, comme lorsque une terre reçoit diverses semences? Si nous examinons les exemples dont se sert Héraclite, nous trouvons que sa pensée va ~~encore~~ beaucoup plus loin. "Le jour et la nuit sont la même chose; un être tantôt lumineux, tantôt obscur" (fragm. 89 Hippolyte Réf. IX, 10) "Le chemin qui va vers le haut et celui qui va vers le bas ne font qu'un, τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἕν ἐστι καὶ τὸ αὐτό. (~~Id. ibidem~~ fr. 91). Le commencement et la fin, le mortel et l'immortel, la santé et la maladie ne font qu'un, tout est un, tout devient tout. (V. Zeller [illegible] ~~Stobée Florileg. Sermo III, 84 — Hipp. Réf. IX, 10~~)

Héraclite (fr. 83) va jusqu'à dire : nous descendons et nous ne descendons pas dans les mêmes fleuves, nous sommes et ne sommes pas. » ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.

Héraclite compare encore le monde à un mélange qu'il faut constamment remuer, si l'on ne veut pas que les éléments s'en séparent. (V. Z. 584) Les choses se changent les unes dans les autres comme l'or se change en marchandises (Didot pag. 19) et par cela même tout est un, car les choses qui se changent les unes dans les autres doivent au fond être identiques. (Didot, frag. 16. L'éveillé et l'homme qui dort, le jeune et le vieux sont la même chose ~~ce~~ ταὐτό (fr. 46)

Tous ces textes que nous multiplions à dessein dénotent une idée de changement radical, qui va jusqu'au fond des choses, des substances. Rien ne demeure sous les qualités qui se succèdent. C'est donc l'affirmation d'un changement qualitatif, ~~et~~ un dynamisme radical.

II A quelles choses s'applique cette loi?

Certains textes ~~de Platon et~~ d'Aristote donneraient à penser qu'elle ~~ne~~ s'applique simplement aux choses sensibles. Arist. Métaphys. I, 6 1 ; XIII 4, 1078 b 14 ; ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων.

50

|D. même

Plutarque dit dans son opuscule „De Ει". Héraclite dit qu'on ne peut saisir deux fois une chose mortelle (θνητὴ οὐσία) dans le même état (κατὰ ἕξιν). Mais θνητὴ οὐσία est une expression théologique et récente, que n'a pu employer Héraclite. Les textes ~~de Platon~~ ~~et~~ d'Aristote semblent formels; mais Héraclite n'aurait pu faire entre le sensible et l'intelligible une distinction aussi précise, établir cette transcendance de l'intelligible par rapport au sensible (χωρισμός), ce eût été contraire à son propre système.

& ἕξις est une expression aristotélicienne

τὰ ὄντα | que nous lisons d'ailleurs dans Aristote & Platon

Donc les mots πάντα, τὸ πᾶν, doivent être pris chez lui au ~~pied~~ sens le plus précis, (Cratyle, page 412, D: τὸ πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ) et la fameuse comparaison πάντα ῥέει exprime un dynamisme à la fois radical et universel.

II

dans la détermination des principes des choses,

Héraclite n'a pas été guidé par de simples analogies. Avec une profondeur vraiment philosophique, il cherche quels doivent être les principes ~~requis~~ pour ~~la~~ rendre possible la loi qu'il vient d'établir.

Ce qui est requis tout d'abord, c'est un principe matériel, le feu. Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε τις ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται, πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ. (Didot, pag. 27.)

Qu'est-ce que ce feu? quelle idée s'en fait au juste Héraclite?

Ce n'est pas une abstraction métaphysique, comme l'a voulu l'hégélien Lassalle, c'est le feu réel, tous les textes le prouvent suffisamment.

D'un autre côté ce n'est pas le feu ordinaire,

75

qualitativement

Ce n'est pas une substance immuable dont les choses seraient ~~dérivées~~ formées, comme sont l'eau et l'air ~~dans~~ chez Thalès et Anaximandre Anaximène : c'est le chaud, ~~la ψυχή~~, peut être l'éther. C'est la plus subtile des substances, conçue à ce titre comme la plus propre à changer et à produire le changement. C'est donc une matière aussi peu matérielle que possible. Héraclite ~~voit~~ part du feu visible, mais pour s'élever à l'idée ~~comme recélant~~ d'un feu plus subtil, plus mobile encore, qui n'a presque plus ~~par sa nature se rapproche de l'âme~~. rien de corporel.

Comment le feu est-il principe ? Il ne produit pas simplement les choses par ~~ἀραίωσις~~ condensation et raréfaction ; ce changement serait qualitativement mécanique ; il doit être encore qualitatif et absolu dans le système d'Héraclite. Le feu ne produit pas, il devient précisément toutes choses. Πυρός τ'ἀνταμείβεσθαι πάντα φησὶν ὁ Ἡράκλειτος καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός. (Plut., de Eἰ, chap. 8)
~~Ailleurs~~ Héraclite emploie les termes ἀμοιβή, τροπή, σβέννυσθαι καὶ ἅπτεσθαι, ζωή καὶ θάνατος qui indiquent tous un changement qualitatif. Le Dynamisme, inconscient & incomplet chez Thalès et Anaximandre, est ici constitué nettement.

Ce principe ~~matériel~~ corporel ne suffit pas ; Héraclite y joint deux principes ~~immatériels~~ incorporels : la guerre, πόλεμος, et l'harmonie : ἁρμονίη. Qu'entend-il par là ? Quel rôle leur assigne-t-il ?
[Au sujet de la guerre, il est un texte souvent cité : πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστι πάντων βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. Frag. ap. Hippol., Ref., IX, 9, et aussi ap. Plut., Isis et Osiris, 48 (44). On peut en rapprocher Simplicius, in Arist. Categ., folio 104, V.

60
58

Que signifie cette formule ? Pour la rendre plus claire, il suffit ~~de~~ d'en ~~comparer de nombreux~~ rapprocher certains fragments : " Le ~~inégal se joint~~ contraire se réunit, le haut et le bas se réunissent pour former l'harmonie, le mâle et la femelle pour produire ~~un~~ un nouvel être, ce qui se sépare se réunit, ce qui diffère est congruent : Διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ συμφέρεται (Didot pag. 30). Les commentateurs expriment cette théorie en des termes qui finissent par devenir assez simples : ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων et dans Simplicius, μίξις τῶν ἐναντίων.

[marge : qui — sont évidemment le développement / τὸ ἀντίξουν συμφέρον (Ar. Eth. N. VIII, 2. 1155 b. 4 / Ar. 167. & Eth. N. VII, 1. 1235, a, 25) / Philon, quis rerum divinarum hæres, 510 B) / (in Phys., fol. 11) ; / la doctrine d']

D'après Aristote, Héraclite ~~ne va~~ n'irait à rien moins qu'à soutenir que tout est vrai, qu'à nier le principe de contradiction, et il lui en fait ~~un~~ reproche ; Lassalle admet cette interprétation, mais ~~lui en~~ en fait un mérite à Héraclite ; il voit là ~~dans la doctrine duquel il voit~~ le point de départ de l'hégélianisme. ~~Nous examinerons ce point important dans cette [illegible] ; nous montrerons que cette interprétation repose sur une erreur, et~~ qu'Héraclite ne mérite ni le reproche d'Aristote ni l'éloge de Lassalle.

[marge : de cette doctrine / Or il semble]

Voici l'accusation d'Aristote : Ἀδύνατον ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινες οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον. (Métaph. IV, 3, 1005 B, 23) et ailleurs (IV, 7) : ἔοικε λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ... Remarquons qu'il y a une restriction exprimée, dans la première ~~fois~~ partie par τινες, la seconde ~~fois~~ par ἔοικε.

[marge : au juste]

En droit Héraclite a-t-il pu nier le principe de contradiction d'une manière formelle ? Non, car il faut pour cela avoir posé et défini la loi de la pensée en la distinguant de celle de l'être

59

il faut d'abord avoir prouvé que la loi logique de l'exclusion | des contradictoires se trouve en défaut dans la nature. Or ce sont les Eléates qui les premiers se sont posé cette | question.

| mutuelle

| double

En fait, ce que nous trouvons de plus net sur l'identité des contraires |, c'est ceci: ταὐτό τ' ἔστι ζῶν καὶ τεθνηκός, καὶ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον, καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

| dans Héraclite

(Didot, frag. 46)

Les contraires | se changent l'un dans l'autre, mais Héraclite ne considère pas les contraires en soi ~~d'une manière abstraite~~, il ne les isole pas de | ~~l'être~~ : ζῶον indique l'être vivant, | etc. La pensée est que ce qui nous paraît autre doit être identique au fond. La doctrine est une simple extension de | ~~ceci fait~~, que la vapeur, l'eau et la glace sont une seule et même chose, puisqu'elles se transforment l'une dans l'autre.

| sont au fond [illegible] parce qu'ils

| la matière

| & non la Vie en soi,

| cette remarque,

Donc Héraclite n'a nié le principe de contradiction ni explicitement ni implicitement; il n'a pas poussé l'analyse jusqu'au point où l'on se heurte à ce principe. S'il eût approfondi son système, il aurait sans doute expliqué la mobilité éternelle des choses sans violer le principe de contradiction, soit en plaçant l'être dans l'Un comme les Eléates, et en réduisant à ~~n'être que des~~ de pures illusions le changement et le multiple; soit en réduisant comme Platon à la condition de non-être le support des deux ~~contradictoires~~ contraires, et (en les isolant par suite | l'un et de l'autre. Mais de telles spéculations supposaient l'éléatisme & le mécanisme postérieurs à Héraclite. Héraclite ne mérite donc pas le reproche [illegible] Aristote

| ces derniers

6D

Quant à ~~Cousin~~ son rapport avec Hegel, il se réduit à fort peu de chose. Héraclite diffère de Hegel ~~s'en sépare d'une manière absolue~~, en ce que pour lui la contradiction est le signe du phénomène, du paraître, tandis que ~~pour~~ Hegel elle est le signe de l'être.

Mais il ~~est~~ reste vrai que l'Héraclitisme provoquait la question de savoir quel est le rapport des contraires dans la nature ; s'il ne la traitait point, ~~mais~~ il la posait, il l'imposait à ses successeurs, et déjà il indiquait que ce rapport est autre dans la nature que dans ~~l~~ nos discours. Le point de départ de Hegel a du rapport avec celui d'Héraclite ; mais ~~seulement~~ il faut placer comme intermédiaire la théorie de Kant sur les antinomies.

Le second principe ~~immatériel~~ incorporé auquel fait appel Héraclite est l'ἁρμονίη.

Le second principe immatériel est l'ἁρμονίη.
"Ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν. (Arist., Eth. Nic., VIII, 2.) Des choses qui diffèrent, se forme l'harmonie la plus belle.
Cette harmonie se manifeste tout d'abord par la mesure. Le feu éternel s'allume selon une règle, & s'éteint selon une règle. "Πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ" (Didot, fragm. 27.) Le soleil ne peut franchir cette loi immuable. S'il voulait la franchir, les Erinnyes, auxiliaires de Dikè, l'arrêteraient. Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. (Plut., de Exilio, 11.) Telle est la première explication de l'ἁρμονίη que nous trouvons dans les fragments. C'est évidemment en vue de l'harmonie universelle qu'une mesure est imposée à toutes choses.
L'harmonie est définie d'une façon plus complète, dans ses rapports avec la guerre.
D'abord, quelle est la fonction de l'une & de l'autre? Selon un texte de Diogène (IX, 7.) la guerre serait le principe de la naissance & du refroidissement, l'harmonie, le principe de l'embrasement & de l'anéantissement: τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ~~ἄγον~~ καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην.

Mais d'autres textes nous montrent la Discorde, principe de la destruction comme de la naissance. "γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ φθειρόμενα" (fragm. 39.)

En réalité, Héraclite unit intimement les 2 principes, guerre & harmonie. Les contraires eux-mêmes ne sont en quelque sorte que des abstractions que nous isolons pour nous en faire une idée plus nette; & la formule qui rend le mieux la pensée d'Héraclite est "παλίντονος ἁρμονίη, l'harmonie d'un rhythme; une harmonie composée de tensions & de rémissions, comme celle d'un arc ou d'une lyre. Παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου." (Plut. Is & Osir. 45.)

Ainsi, il ne faut pas isoler l'ἁρμονία du πόλεμος ~~tous deux nous donnent l'idée de~~ la loi du choix c'est le rhythme, ~~de~~ l'ordre dans le changement, ~~de~~ l'un dans le multiple. C'est ainsi que le principe immatériel qui d'abord nous apparaissait double, est ramené à l'unité.

Ce principe, Héraclite lui donne un grand nombre d'expressions qui le font sortir de la sphère des abstractions. L'idée morale de justice y est ~~représentée~~ inhérente. Il l'appelle souvent δίκη. Il l'appelle encore λόγος, la raison, "Διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν." Sext. Emp., Adv. Math., VII, 133.

– γνώμη – "γνώμη, οἵη τε κυβερνῆσαι πάντα (Diog., IX, 1.) Il l'appelle encore Ζεύς ~~et dit que~~ Ζεύς & πόλεμος ne font qu'un. "τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία ταὐτὸν εἶναι (Chrysippe ap. Phædrum)" – "Συντηρεῖ γὰρ ὁ θεὸς ἅπαντα πρὸς ἁρμονίαν" (Epicuri. De Nat. Deorum, page 19.) – La guerre & l'harmonie se réunissent donc dans un concept à la fois logiq ~~physique &~~

le principe commun à toutes choses, par opposition aux tendances individuelles

Or nous savons que πόλεμος ne se sépare pas, en réalité, d'ἁρμονία

63

Mais il y a plus :

Ce principe, immatériel, ainsi ramené à l'unité est, en définitive, rapproché ~~se rapproche~~ du principe matériel, le feu; identifié avec lui; τὸ πῦρ ... (Clém. ... 42.) Le feu d'Héraclite est φρόνιμον. C'est déjà un panthéisme très net.

III

Passons à l'explication des choses conformément à ces principes, c'est à dire à la physique d'Héraclite. En voici les idées générales.

Les hommes ramènent les formes de l'être primitif à certaines formes déterminées ; on peut ainsi constituer la théorie des "éléments". Mais remarquons que chez Héraclite les éléments ne sont pas une substance immuable. Le mot "éléments" ne signifie pour Héraclite que les ~~transformations~~ formes les plus simples et les plus primitives de la substance universelle, essentiellement changeante. ~~des choses~~. Les 3 formes principales ~~essentielles~~ de la matière primitive sont : 1° le feu ou le chaud. 2° la mer, ou l'humide. 3° la terre ou le solide.

Le feu se change en eau, puis en terre ; et inversement, la terre revient à l'état d'eau, et l'eau à l'état de feu. L'eau est la mort du feu, la terre est la mort de l'eau. Du feu à la terre, le passage est une dégradation. Au contraire quand la terre se change en eau, et l'eau en feu, l'être s'élève et se perfectionne. Cette expression "s'élève" n'est pas purement métaphorique. Héraclite, pour désigner le passage de l'eau ~~en~~ au feu, et du feu à l'eau, se sert de l'expression : ὁδὸς ἄνω κάτω. Ainsi pour lui le changement qualitatif est en même temps un changement de lieu. Et en effet, l'eau s'élève en devenant vapeur. Ces mots, ἄνω κάτω, ~~ne~~ sont d'ailleurs relatifs ~~qu'~~ à notre monde.

Le mouvement des substances se fait circulairement, puisque tout part du feu & que tout y retourne. L'uniformité de ce mouvement, est la seule chose soustraite à la loi du changement universel. Tout change excepté la loi du changement. Ce qui persiste, ce ne sont pas les substances, mais les rapports des substances. La mer reçoit du feu & de la terre autant d'eau qu'elle en perd pour se convertir en feu & en terre. Une chose n'est ce qu'elle est que parceque les courants opposés qui se produisent en elle se font dans une direction, & dans un rapport déterminé. Une chose demeure identique, tant que le rapport des ~~les~~ substances qui la composent demeure le même.

Telles sont les idées générales; voyons maintenant le détail. Le soleil est une masse de vapeur en combustion. Il se renouvelle chaque jour. Il n'y a qu'un monde, & ce monde est sans commencement ni fin; car le feu créateur & divin ne peut se reposer. Mais il passe par des ~~intervalles~~ alternatives de destruction & de création. Le monde actuel s'embrasera, & de cet embrasement naîtra un monde nouveau. Héraclite parait avoir ~~limité~~ fixé à 18000 ans la grande année, l'année du monde.

L'homme vient du feu. Le corps, quand l'âme s'est retirée, perd le mouvement avec la vie, & devient objet de dégoût; Dans l'âme, le feu divin s'est conservé sous une forme plus pure. L'âme est faite de vapeurs sèches & humides; la plus sèche est la plus sage ~~& la plus~~ comme la plus pure. "Ψυχὴ αὔη ~~ξηροτέρη~~ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη." (Stobée, Florilegium, V, 120.) L'âme ~~frappe~~ vole à travers son enveloppe matérielle, comme la foudre à travers les nuages. Quand le feu de l'âme est souillé par l'humide, la raison disparaît. C'est pourquoi l'homme ivre n'est plus maître de lui. Les sens se ferment pendant la nuit,

l'homme est réduit aux imaginations du rêve. Notre vie est la mort des dieux, notre mort est leur vie. Ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. (Heracl. ap. Hippolyt. IX, 10.) Les mortels sont immortels, et les immortels mortels, les uns vivant la mort des autres, les autres ~~vivant~~ mourant ~~la mort~~ la vie des premiers. — Les âmes descendent en effet d'une existence supérieure dans le corps, et, après la mort, retournent, comme démons à une vie plus pure, si elles s'en sont rendues dignes.

Héraclite a esquissé une théorie de la connaissance, mais cette théorie est la conséquence de sa métaphysique et de sa physique; elle n'en est pas le principe. Entre autres noms, Héraclite donne au principe des choses ~~celui~~ ceux de λόγος, λ. & d. γνώμη, entendant essentiellement par là un principe ~~Il a en outre cette idée, que le λόγος est~~ commun à toutes choses. ~~Il dit aussi que ce qui gouverne les choses, c'est γνώμη~~. Sans doute, il ne se fait pas de ce λόγος une idée très précise. C'est plutôt la forme de l'ordre ~~des choses~~ qu'un ensemble de lois, déterminés. Il n'en reste pas moins qu'en employant ces expressions, un ordre, où les détails sont subordonnés à l'ensemble. Héraclite admet ~~en tout cas~~ une analogie, entre la raison des choses et le discours, la raison de l'homme. Il dit expressément que le λόγος est commun aux hommes et aux choses. Toutes les lois humaines sont nourries par ~~une même divinité~~ le divin universel. (Stobée III, 84 = Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν· ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι ~~[illegible]~~ νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου.

De ces idées il résulte qu'Héraclite distingue la connaissance des sens ~~de celle de la raison~~. de la raison de celle Les yeux & les oreilles sont de mauvais témoins. Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων, Sext. Emp. Adv. Math. VII, 126.) Ce n'est pas que les sens ne jouent aucun rôle dans la connaissance. Ils nous mettent en communication avec le monde, avec le tout. Le λόγος a besoin d'eux. Mais ce ne sont pas les sens qui connaissent : ce que donnent les sens est mort. ~~Mais~~ Ils ~~Ils~~ sont nécessaires à la connaissance, mais la raison ~~la intelligence~~ nous montre les choses autrement que les sens. Elle nous fait pénétrer jusqu'à l'essence des choses, c.a.d. jusqu'à la mobilité qui est sous l'apparente fixité.

Quel est le signe de la supériorité de la raison ? C'est l'universalité, τὸ ξυνόν. | Sur le terrain de la raison les hommes s'entendent, ~~attendu~~ unis qu'ils sont au principe universel lui même. Réduits aux données des sens, ils sont étrangers les uns aux autres. [Cependant Héraclite n'a pas attribué aux principes intellectuels le rôle que leur attribuera Platon. Le λόγος ~~est~~ reste* pour lui, chez l'homme, une ~~faculté~~ ~~tout subjective~~. ~~Quand il s'agit d'appliquer le λόγος aux choses, le langage d'Héraclite devient très vague~~. — Aristote distingue les principes κοινά & les principes ἴδια. Héraclite s'en est tenu aux κοινά, à la forme vide* de la généralité. Quand il ~~en~~ passe ~~des~~ des principes κοινά aux principes ἴδια, il laisse de côté la raison pour s'en tenir à des causes matérielles. Voilà pourquoi, tout en ayant opposé nettement la raison & les sens, Héraclite ne peut guère être considéré, à cet égard, comme un précurseur de ~~tire pas de cette distinction tout le parti qu'en tireront~~ Platon & Aristote. A la ~~=~~ notion de généralité abstraite il s'agit de joindre celle de la généralité concrète, celle de la définition & des formes particulières, & ce ~~—~~ progrès ne se réalisera qu'avec Socrate.

* caractère tout extérieur, commun à toutes les choses il est une forme vide. *

Idées morales & religieuses.

Le sage se règle sur la loi générale, évite l'orgueil, se subordonne à l'ordre, & arrive par là, à la félicité. Il dépend de lui d'être heureux. Il ne s'agit que d'entrer dans l'harmonie générale.

Héraclite ne combat pas systématiquement la religion populaire; mais il s'élève contre l'arbitraire des Dieux, les scandales religieux, les sacrifices, le culte des images.

Place d'Héraclite dans la philosophie.

Les éléments essentiels de la philosophie d'Héraclite se trouvent | chez ses devanciers. L'idée du changement qualitatif, chez les Ioniens ; l'idée de la perpétuité du changement chez Anaximandre ; la tentative d'expliquer les lois du changement par une substance matérielle, chez Anaximène. — Mais l'originalité d'Héraclite | consiste à mettre en relief & à considérer pour lui-même, l'élément que ses prédécesseurs n'avaient considéré que comme intermédiaire : le changement. Héraclite ne se demande plus seulement de quoi les choses sont faites, & ~~dans~~ selon quel ordre elles se sont produites ; ~~mais~~ il se demande comment le changement est possible. Il a posé la question plus qu'il ne l'a résolue. C'est néanmoins un grand progrès. La question de la possibilité du changement s'imposera à tous les philosophes qui auront connaissance de sa doctrine.

| sans doute

| n'en est pas pour cela moins grande : elle



VIIIe Leçon

— Cratyle. —

Hippon. — Idée. — Diogène d'Apollonie. —

Nous avons vu que, si Héraclite est en progrès sur ses prédécesseurs Ioniens, il ne laisse pas d'appartenir au même développement historique; car son innovation consiste uniquement à mettre en relief l'un des deux termes qui coexistaient dans l'hylozoïsme primitif, à savoir la ζωή.

Il faut à présent reconnaître que ce n'est pas dans l'École d'Ionie que la doctrine d'Héraclite exerça la plus grande influence. Sans doute il a eu ses disciples immédiats, comme Cratyle; ~~mais~~ mais celui-ci n'a ajouté rien à la doctrine du maître. Quant à Anaxagore, il est vrai qu'il s'inspira

souvenir d'Heraclite. Mais, malgré certaines ressemblances, nous ne pouvons rapprocher deux philosophies que sépare un abîme: Anaxagore en effet est mécaniste et dualiste, Heraclite au contraire est dynamiste et panthéiste.

Cette influence d'Heraclite se manifestera chez Empédocle et chez Démocrite qui chercheront (à déterminer) la nature intime de ce mouvement sur lequel Heraclite a appelé l'attention. Peut-être est-ce chez Platon que se montrera surtout cette influence: Platon comme Heraclite verra dans le mouvement le passage d'un contraire à l'autre, mais il distinguera le πρᾶγμα, la chose qui change, qui passe par les contraires, et l'ἐναντίον καθ' αὑτό la forme dont le πρᾶγμα est le support. ~~De cette~~ Cette distinction faite, Platon dira que la transformation héraclitéenne est uniquement phénoménale, mais qu'en réalité chacun des deux contraires est séparé de l'autre & immuable (Phédon. Henri Estienne pag. 102)

—

7]

Occupons-nous d'abord de
~~[illegible]~~ l'École d'Héraclite proprement dite;
[margin: L'H. école] ~~elle~~ a survécu longtemps après lui. Elle existait, dit Platon, au 4ème siècle ~~de notre~~ en Ionie, à Éphèse particulièrement. Platon lui même fut élève de Cratyle, élève [illegible] d'Héraclite.

Cratyle.

Ce titre Cratyle serait intéressant à connaître. Malheureusement tout ce que nous savons de lui se réduit à ~~est contenu~~ ~~dans~~ deux passages d'Aristote (Metaph. I. 6 – IV. 5). Il y a bien encore le « Cratyle » de Platon, mais comme tous les dialogues de Platon, c'est un ouvrage ~~[illegible]~~ plus dogmatique qu'historique.

Selon Platon (440 D. 429 E) Cratyle était sensiblement plus jeune que Socrate.
– Il paraît avoir poussé jusqu'à ses dernières limites le principe d'Héraclite. Aussi Héraclite disait qu'on ne pouvait

descendre deux fois dans le même fleuve, Cratyle lui reprochait d'avoir laissé croire qu'on pouvait ~~le~~ y descendre même une fois (Aristote (Metaph. IV. 5).

Ce qui est peut-être nouveau dans la doctrine de Cratyle, c'est qu'il paraît ne s'être ~~ne s'est~~ pas borné à ces remarques physiques; il en a tiré des conséquences logiques. Il estimait en effet qu'on ne devait rien dire, mais se contenter de remuer le doigt. (Metaph., I. 6.) Platon lui prête ~~fait dire~~ dans le Cratyle (429. D.) une doctrine qui paraît être l'inverse, mais qui au fond est la même. Il lui fait dire ~~en effet~~ que ~~que dire~~ toute parole est vraie et qu'on ne peut parler faussement. On ne peut pas en effet dire ce qui n'est pas: car la réalité des choses n'est pas fixe; elle se confond avec la réalité de nos paroles.

Voilà tout ce que nous savons sur la doctrine de ~~Héraclite~~ Cratyle. Peut-être pourtant faut-il lui attribuer

43

les traces de philosophie héraclitéenne qu'on a trouvées dans quelques écrits faussement attribués à Hippocrate, περὶ ~~[illegible]~~ δίαιτης, περὶ τροφῆς, ~~[illegible]~~. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, ce que nous savons de cette école ne nous en donne pas une ~~grande~~ haute idée. Platon condamne leur présomption, leur air inspiré, leur prétention à n'être instruits que par eux-mêmes, à être, comme il dit, αὐτοδίδακτοι. En définitive, rien de nouveau n'est ajouté par les Héraclitéens à la philosophie d'Héraclite.

L'École Ionienne compte quelques autres philosophes ~~de~~ d'une époque récente, mais qui, par leur défaut d'originalité, se rattachent, on peut dire, immédiatement aux premiers Ioniens.

Hippon.

——— Hippon nous est connu par Aristote (Métaph. I.3. et De anima I.2.) Il a été étudié par Schleiermacher dans ~~son~~ un cours sur Hippon, (1820) reproduit dans ses oeuvres complètes, IIIe section, volume III, page 405-410.

Hippon est un physicien du temps de Périclès. Son origine est incertaine. Il est vraisemblable qu'il était né dans l'île de Samos. Il plaçait le principe des choses dans l'eau (Aristot. Métaph. I.3. 984 A.3. Selon le commentaire d'Alexandre ~~[illegible]~~

l'humide τὸ ὑγρὸν et ne se serait pas contenté de reproduire littéralement le principe de Thalès (l'eau), il aurait substitué l'humide τὸ ὑγρὸν, principe un peu plus abstrait. Sans doute il ~~basait~~ fondait son induction sur la nature humide ~~des~~ la semences des animaux, où il voyait l'âme première τὴν πρώτην ψυχήν. (De anima. I. 2. 405. b. 1.). Voici sans doute comment il ~~devait formuler son raisonnement~~ raisonnait. Ce qui est âme, c'est à dire principe de mouvement, doit être principe universel. Or l'âme réside dans la semence qui est humide. Donc l'humide est principe universel.

S'il y a chez Hippon quelque chose de nouveau, c'est l'idée relative de ses recherches sur la formation des choses, et en particulier sur les phénomènes des êtres vivants. De l'eau il faisait naître le feu, et du triomphe du feu sur l'eau il faisait résulter le monde. Aussi a-t-on dit que ses principes étaient l'eau et le feu. — Il paraît avoir fait des observations sur le développement du fœtus

et avoir eu ainsi quelque importance sinon comme philosophe, au moins comme ~~physic~~ physicien empirique. Au reste les jugements d'Aristote sur lui montrent bien que, lors même que tout ce qu'il a fait nous ~~était~~ serait parvenu, il ne prendrait pas une place plus grande dans l'histoire de la philosophie. ~~Il~~ Aristote l'appelle en effet philosophe grossier φορτικώτερος (De anima I.2.); et dans la Métaphysique (I,3.984,a,3) il nous parle de lourdeur de son intelligence εὐτέλεια τῆς διανοίας.

Idée d'Himère est connue par un texte de Sextus. Selon Sextus (Adv. Mathem. IX.360) il professait une doctrine analogue à celle d'Anaximène. Comme lui il faisait de l'air le principe des choses. C'est d'ailleurs tout ce que nous savons de ce philosophe.

Il est vraisemblable qu'il y a des lacunes dans la liste que nous possédons des philosophes Grecs. Car Aristote

76

partie d'opinions qu'il ne cache sous aucun nom et qui ne se retrouvent chez aucun des philosophes connus. Certains, dit-il, placent le principe des choses dans une substance intermédiaire au point de vue de la densité entre l'eau et l'air — ou entre l'air et le feu (De coelo. III. 5. 303. B.) (Phys. III. 4 et 14). Cette doctrine qui peut être une conciliation entre Thalès et Anaximène, ou encore entre Anaximène et Héraclite, mais comme il s'agit surtout de la densité, il est assez vraisemblable d'attribuer cette opinion à l'école d'Anaximène.

Diogène d'Apollonie. (Fragments. Ier vol. des Fragmenta de Didot. page 254-256. — V. Schleiermacher Cours sur Diogène d'Apollonie, 1811 reproduit dans la IIIe section des oeuvres complètes II-149 — Panzerbieter, Diogenes Apolloniates.)

C'est une question de savoir s'il faut rapprocher D. ou au ... ~~les~~ Ioniens. La chronologie ~~...~~ le ferait placer ailleurs. En effet, bien que nous ne connaissions pas exactement la date de sa naissance, il paraît résulter d'un texte de Simplicius

17 1

(Phys. Vi.A) Que Diogène est plus jeune même qu'Anaxagore et Leucippe. Son système (Et ce texte est confirmé par l'examen de) essayé d'allier, loin de chercher à concilier sauver le principe d'Anaximène en présence du dualisme d'Anaxagore. Son système est un éclectisme qui fait une place aux idées de ses adversaires, mais sans trouver un point de vue supérieur. — Mais c'est précisément pour ce motif, c'est parce qu'il n'a rien apporté de nouveau que, malgré la chronologie, ~~nous ne lui pouvons faire place à part~~, nous le rangerons avec Zeller, à la suite des anciens Ioniens.

Diogène l'Ionien ~~...~~ naquit à Apollonie. Il est vraisemblable qu'il s'agit ici de l'Apollonie de Crète (Étienne de Byzance. De Urbibus.) Mais comme il écrit dans le dialecte ionien on peut se demander s'il est bien de Crète. Il écrivit un «Περὶ φύσεως» que Simplicius eut entre les mains au moins en partie.

Sa philosophie est remarquable sinon pour son originalité, du moins pour son mode d'exposition. Il est préoccupé de la rigueur de la démonstration et de la clarté

Λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκέει μοι χρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι, τὴν δὲ ἑρμηνείην ἁπλῆν καὶ σεμνήν. (Diog. Fragm. I.)

Sa philosophie comprend trois parties :

I° Quel est le premier principe des choses ?

II° Quelle est la loi du changement ?

III° Cosmogonie.

Ière partie – Recherche du premier principe.

Diogène se demande d'abord à quelles conditions doit satisfaire un élément pour mériter d'être considéré comme le premier être. Or les conditions sont au nombre de deux : ~~I. Le~~ I° Le premier être principe doit le fonds commun et identique de toutes choses. II° Il doit être intelligent.

1° Il doit être le fonds commun et ~~iden~~ ~~base~~ de toutes choses. En effet le changement ne se conçoit qu'entre des choses ~~qui~~ ~~sont~~ identiques dans leur essence. Une homogénéité ~~rad~~ intime et radicale est la condition du changement. (Diog. frag. II)

1° — chose dans l'autre

2° Le premier être doit être intelligent. En effet l'intelligence seule peut donner aux

choses la mesure et la beauté qu'elles présentent.

[Les deux idées sont réunies dans le fragment suivant:]

Ἀλλὰ τοῦτο μοι δοκέει δῆλον εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδὸς ἐστι (Didot. frag. III)

Voyons maintenant quel est l'élément ~~premier~~ qui présente ces ~~deux~~ deux caractères, c'est à dire quel est le premier principe. [celui qui dans la nature joue le rôle de]

Cet élément ~~principe~~, c'est l'air. L'air pénètre tout, s'insinue partout et le principe du mouvement, de la vie et de la pensée, l'expérience le prouve (~~V. frag.~~) Ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο αὐτοῖσι καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις —— καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλάχθῃ, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει. (Didot. fr. V. – V. frag. IV)

(De an. I, 2, 15) L'air de Diogène, dit Aristote, meut toutes choses, κινητικόν, parce qu'il est le plus subtil λεπτότατον, il connaît tout (~~le principe de la pensée~~) γιγνώσκειν), parce qu'il est le premier, être πρῶτον. [Diogène ajoute ~~encore~~ que l'air est infini et éternel. (V. Didot. frag. III cité plus haut)

De quel air est-il question?

^ ici

8°

Certains philosophes ont prétendu qu'il ne s'agissait pas de l'air ordinaire, mais qu'il fallait attribuer à Diogène la doctrine, citée par Aristote, d'un principe intermédiaire entre l'air et le feu. Mais les textes prouvent que c'est bien de l'air qu'il est question ὁ ἀὴρ καλεόμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων. Sans doute cet air comporte différents degrés de chaleur et de densité, mais il n'est ~~pas~~ rien autre chose que l'air ordinaire.

Ainsi la préoccupation de Diogène est de montrer que l'air suffit pour expliquer le mouvement et la pensée. Il cherche dans la doctrine de son maître les éléments d'une réponse aux questions d'Héraclite et d'Anaxagore. Comment le mouvement est-il possible, dit Héraclite? Par l'air, répond Diogène. Comment le mouvement ordonné est-il possible? demande Anaxagore. C'est encore l'air qui, d'après ~~Héraclite~~ Diogène, possède ~~a~~ le νοῦς. Le νοῦς cesse donc d'être transcendant. On le voit, Diogène est un ancien Ionien qui croit pouvoir demeurer hylozoïste, ~~sans renoncer à résoudre le~~ tout en tenant compte des pro

81

problèmes posés par Héraclite & Anaxagore. ~~et par Héraclite~~.

IIème partie – Loi du changement.

Le changement, selon Diogène, est qualitatif. Il consiste dans la condensation et la raréfaction. A ces deux changements contraires se rattache une série d'oppositions : la raréfaction et la condensation, le froid et le chaud, le sec et l'humide, le rapide et le lent. Mais il n'y a pas dans cette théorie d'ordre systématique.

IIIème partie – Cosmogonie.

De l'air-ciel

De l'air infini résulte tout d'abord l'opposition du léger et du lourd. De là résultent deux sortes de mouvements, l'un vers le haut, l'autre vers le bas. Du premier sont ~~venues~~ nées les étoiles, du second la terre. – Il n'est donc pas besoin d'invoquer de cause transcendante ~~extra~~

pour expliquer le mouvement.

Par la suite, sous l'influence de la chaleur, l'univers a été emporté dans un mouvement circulaire : c'est ainsi que la terre est devenue ronde. Mais ~~elle était d'abord plate et~~ il s'agit ici d'une forme cylindrique & non ~~que~~ sphérique. Elle a été d'abord une masse fluide et molle; elle s'est desséchée sous l'influence solaire; la mer est ce qui a subsisté du liquide primitif. Les astres se nourrissent des vapeurs terrestres.

Quant aux êtres vivants ils sont sortis de la terre sous l'influence de la chaleur solaire. — Pour l'âme Diogène ne voyait qu'un air sec et chaud; et comme l'air comporte une infinité de variétés, de même les âmes comportaient une infinie diversité.

Il se représentait l'ensemble des choses comme un tout limité. Aussi quand il nous parle d'infinités de mondes ἀπείρους κόσμους, ce ne peut être que d'une infinité de mondes successifs.

Conclusion — La philosophie de Diogène

est comme on vient de le voir, éclectique. Elle admet deux principes, l'air et l'intelligence, mais dans le détail elle ne fait aucun usage de la νόησις; elle ne s'en sert même pas pour expliquer l'origine première du mouvement. La νόησις est ~~[illegible]~~ uniquement juxtaposée à l'air, en vertu de cette remarque qu'en fait nous trouvons toujours la νόησις là où il y a respiration. Aussi cette doctrine renferme-t-elle une contradiction interne.

En effet l'intelligence, que Diogène ~~considère comme un~~ attribue au premier principe, n'est pas un air quelconque, c'est l'air le plus subtil. Mais d'autre part le principe universel de Diogène ce n'est pas l'air le plus subtil, c'est l'air en général, puisque d'après Diogène l'air produit tout non seulement par condensation, mais par raréfaction. Donc Diogène pourrait dire que l'air produit l'intelligence. Mais dire que l'air est essentiellement intelligent

64

et

et qu'en même temps il est susceptible de conden-
sation et de raréfaction ; c'est dire qu'en même
temps et sous le même rapport il est à son
maximum ~~de condensation et~~ de raréfaction.

Il n'est pas

Diogène ne représente donc pas
un progrès, ni même une étape entre
Anaximène et ~~Anaximandre~~ Anaxagore. C'est une ten-
tative d'éclectisme destinée à maintenir
la philosophie d'Anaximène et d'Anaximandre
en présence de la philosophie nouvelle
d'Anaxagore.

E. Durkheim

Table

IXe Leçon.

Les Pythagoriciens.

En traitant d'Héraclite et de Diogène, nous avons franchi un système considérable qui s'était développé même avant Héraclite, celui des Pythagoriciens.

Sources.

I. Les sources données pour ces études sont très nombreuses. nous avons une quantité de prétendues citations dans Diogène, Jamblique, Proclus, Stobée, et un traité tout entier intitulé Ἱερὸς λόγος. On a aussi attribué à Pythagore un poème, Χρυσᾶ ἔπη, bien que rien dans ces vers, insignifiants, sinon, au point de vue moral du moins, au point de vue philosophique, n'indique qu'ils soient de lui. ~~c'est une œuvre intéressante au point de vue de l'édification.~~

Pour démontrer l'inauthenticité de tous ces ouvrages, il suffit de faire remarquer qu'Aristote ne parle d'aucun d'eux, bien que plusieurs soient censés porter le nom de Pythagore lui-même.

Aristote ne parle que trois fois de Pythagore : Rhét. II. 23, p. 1398. B. 14. — Magn. Mor. I. 1. p. 1182. A. 11 — Mét. I. 5. p. 986. A. 29. Dans ces trois passages, c'est à peine s'il en parle une seule fois au point de vue philosophique. D'ordinaire, il parle d'une manière générale et indéterminée des Pythagoriciens ou des Italiques, Οἱ Ἰταλικοί. On peut conjecturer de l'emploi de ce terme générique, qu'avant Philolaüs il n'y avait pas d'exposition écrite du Pythagorisme : Philolaüs est vraisemblablement le premier Pythagoricien qui ait écrit. Vid. Diogène, VIII, 15, § 95.–

La plupart des fragments de Philolaus qui restent se trouvent dans la Collection Didot, Frag. Philos. tome II. de la page 1 à la page

8e.

On trouve aussi dans Diels les fragments | attribués à Archytas. I. 553-575. et II. 117-129; mais ces fragments, fortement empreints de plat[onisme] même, sont vraisemblablement inauthentiques pour la plupart. 41

On doit tenir aussi pour inauthentiques presque universellement les fragments de Théano, | sont ~~Timée~~ — Clinias, Ecphante.

~~Ce n'est guère que vers l'époque de Socrate que le Pythagor[isme] est connu avec quelque certitude.~~

II. Les sources médiates antiques sont peu abondantes. — Aristote ne parle guère que des Pythagoriciens et ne dit presque rien ~~sur~~ Pythagore. — | Les principaux textes sont: Mét. I, 5. — Physique, III, 4, — De Caelo — Éthique à Nic. V, 8.

Les indications trouvées chez les anciens Péripatéticiens et leurs contemporains, Théophraste, Eudème, Aristoxène, Dicéarque, Héraclide, Eudoxe ne disent guère plus qu'Aristote ~~mais~~ nous montrent déjà la légende mêlée à l'histoire en ce qui concerne Pythagore.

Au troisième et au second siècle la légende Pythagoricienne est encore plus développée, comme on le voit dans Épicure, Timée, ~~etc~~ Néanthès, etc.

A l'époque du néo-pythagorisme, après qu'Apollonius de Tyane (mort en 97) eût | écrit ~~fait~~ la Vie de Pythagore, après que Modératus et Nicomaque eurent développé à leur manière la philosophie pythagoricienne, les écrits pythagoriciens devinrent très abondants.

A cette époque | récente appartiennent les trois seules biographies écrites de Pythagore que nous possédions: celles de Diogène Laerte, de Porphyre, et de Jamblique. Dans ces documents, on prête à Pythagore mille choses miraculeuses, et on nourrit sa philosophie de principes platoniciens et ~~pythag~~ ~~récents~~ aristotéliciens. [Ainsi les sources | médiates perdent ~~de leur~~ peu à peu toute valeur, et ~~il faut~~ s'en tenir | le plus sûr est de s'en tenir pour le fond, aux quelques textes d'Aristote, ~~qui~~ lesquels concordent. Ce n'est ~~vrai~~ qu'une doctrine extrêmement simple; il faut donc se résigner

47

à n'avoir du Pythagorisme qu'une ~~idée~~ connaissance fort incomplète.

De cette revue des textes, il résulte que nous devons renoncer à étudier en particulier chacun des Pythagoriciens; il faut voir la doctrine dans son ensemble, et non pas rechercher celle de tel ou tel philosophe en particulier, car nous n'avons pas de documents suffisants pour un tel objet.

Vie de Pythagore.

Pythagore naquit à Samos. L'opinion généralement adoptée est qu'il naquit vers la 49e Olympiade, c'est-à-dire de 584 à 581, qu'il vint en Italie de 544 à 541, et qu'il mourut vers la 69e Olympiade, c'est-à-dire vers la fin du VIme siècle. Il a donc dû fleurir de 540 à 500.

On lui prête de nombreux voyages, en Phénicie, en Chaldée, dans l'Inde, dans l'Arabie, la Judée, la Thrace, la Gaule et l'Égypte. De tous ces voyages le dernier même n'est pas suffisamment prouvé. Hérodote, à l'endroit où il dit que la croyance à la Métempsychose est venue d'Égypte en Grèce, ne parle pas de Pythagore, bien que la mention de Pythagore eût été naturelle en cet endroit si Hérodote avait eu connaissance de ce prétendu voyage en Égypte. (Hérodote II. 123) –

Tout ce que nous savons, | avec certitude c'est qu'il alla à Crotone, alors déchirée par les factions. Il y fonda une association aristocratique, principalement morale, religieuse, et politique. Il recommandait la bravoure, la soumission à la loi, la fidélité dans l'amitié, la musique, les exercices de gymnastique, vraisemblablement les repas en commun, en un mot, l'idéal dorien.

On lui prête un grand nombre d'autres institutions: la communauté des biens, l'épreuve | préalable pour entrer dans l'association, le silence imposé aux novices, les signes mystérieux auxquels se seraient reconnus les associés, l'abstention

de viande et de fèves, la prescription de se vêtir de lin, le célibat etc. Mais tout cela est faux ou impossible à prouver.

Il s'appuyait sur la croyance au gouvernement du monde par les dieux et sur la croyance à la transmigration des âmes. — On a beaucoup parlé d'un enseignement ésotérique et exotérique: mais cette distinction, réelle à la vérité, ne concerne que les différents degrés d'initiation aux cérémonies religieuses et non l'enseignement philosophique ou mathématique. — Du moins Philolaüs, Platon, et Aristote n'en parlent pas à ce point de vue.

Le caractère politique de cette association lui fut fatal. Les démocrates l'emportèrent, à Crotone, et Pythagore, chassé de ~~Crotone~~ cette ville, se retira à Métaponte, où il mourut.

Cent ans plus tard, les derniers Pythagoriciens restés à Crotone furent brûlés dans la maison de Mylon, par leurs adversaires politiques. L'association fut dispersée, et la philosophie pythagoricienne se répandit hors de la Grande Grèce, surtout dans la Grèce proprement dite.

Principaux Pythagoriciens.

1° D'abord ceux qui vécurent dans la Grèce proprement dite: Philolaüs, de Crotone ou de Tarente, Ve siècle. — Lysis — Timée de Locres, qui n'est peut-être qu'un personnage de l'invention de Platon. — Eurytus — Aristoxène, avec qui finit en Grèce la philosophie pythagoricienne, au IVe siècle.

2° En Italie; Clinias, postérieur à Philolaüs, qui enseigna à Héraclée. — Archytas de Tarente, qui fleurit vers 375: avec lui le Pythagorisme acquit de nouveau une importance politique; après quoi l'École s'éteignit au milieu du IVe siècle.

I. Point de départ du système.

[point de départ résidant]

89/

Il y a sur le point de départ du système deux thèses possibles. —

1° On peut soutenir d'abord que ~~c'est~~ la doctrine du limitant et de l'illimité, περαῖνον et ἄπειρον; le limitant et l'infini étant pris d'une façon tout abstraite et générale.

A l'appui de cette thèse, on peut citer le début de l'ouvrage de Philolaus, ~~qui~~ lequel vraisemblablement commençait ainsi: "Ἀνάγκα τὰ ἐόντα ~~πάντα~~ εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα, ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα...." il faut que tous les êtres soient ou limitants ou ~~limitants~~ illimités, ou l'un et l'autre à la fois. — Voy. Diels, frag. III.

2° On peut aussi soutenir que le point de départ du système se trouve dans les mathématiques, dans la considération des nombres et du pair et de l'impair.

[init.] A l'appui de cette opinion, on a le texte principal d'Aristote sur le Pythagorisme, (Métaphys. I. 5.): Les Pythagoriciens s'étant les premiers attachés aux mathématiques les firent avancer, et, nourris dans les mathématiques, estimèrent que ce qui était principe dans les mathématiques devait être principe dans la réalité: "Οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων."

X Il y aurait, pour mettre les deux autorités d'accord une solution, qui ~~serait d'~~ consisterait à admettre un dissentiment entre les Pythagoriciens. Mais, comme Philolaus a écrit le premier, il faudrait supposer que la philosophie tout abstraite a dû précéder la philosophie mathématique, ce qui est peu vraisemblable, et ce dont Aristote aurait sans doute parlé.

Mais la contradiction n'est peut-être qu'apparente: Philolaus dans son ouvrage procède peut-être synthétiquement

et ce qui est au commencement dans son ouvrage n'est pas le point de départ historique de son système : car, le principe logique d'un système n'est pas son origine historique. — L'exposition aristotélicienne est plus vraisemblable au point de vue historique.

toujours

D'abord, en général la régression précède la progression. Les Pythagoriciens n'ayant devant les yeux que les anciens Ioniens, il est peu vraisemblable qu'ils soient partis des notions abstraites comme le πέραινον et l'ἄπειρον : il faut qu'ils les trouvent, qu'ils y arrivent.

De plus, les Pythagoriciens sont surtout des mathématiciens. Philolaüs lui-même donne immédiatement au système une ~~forme~~ tournure mathématique aussitôt après son début, il entre dans l'éloge de la décade. On ne comprendrait pas que, partie du πέραινον et de l'ἄπειρον, la doctrine se fût ~~arrivée aux~~ ensuite renfermée dans les considérations numériques.

généralités que le → hautes ~~abstraits~~

Les Pythagoriciens ont essayé de transporter aux choses les principes de raisonnement qu'ils trouvaient dans les mathématiques. Voilà la thèse la plus vraisemblable.

×

III. Principe du système. Quel est le principe du Pythagorisme ? —

Nous le trouvons dans le texte que nous citons plus haut : les principes des mathématiques sont pour eux les principes des êtres : τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων.

(Mét. I. v.) —

Et encore (Mét. I. v) : Ils considèrent les éléments des nombres comme étant en même temps les éléments de tous les êtres, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον.

Quels ont été les motifs qui ont présidé à l'établissement de ce principe ?

On peut les ramener à 3 : D'abord, la ressemblance que les

9'

Pythagoriciens pourraient remarquer entre les choses et les nombres : ils trouvèrent que les choses avaient plus de ressemblance avec le nombre qu'avec le feu, l'eau, l'air ; Métaph. I. v. Ἐδόκουν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρί, καὶ γῇ, καὶ ὕδατι.

2° Les nombres, selon eux, sont ce qui apparaît comme la première chose, comme antérieure à toute autre chose, comme la 1re nature : φύσει πρῶτοι, πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι. Qu'est-ce qu'Aristote veut dire par là ? Il ne donne pas d'explication. Peut-être ce texte est-il une allusion à une propriété intéressante que Philolaus attribue au nombre. Selon Philolaüs le nombre est ce qui rend les choses connaissables. Toutes les choses qui tombent sous la connaissance ont du nombre : il est impossible de rien concevoir ou connaître, sans le nombre : Καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ ὁτιοῦν οἷόν τε οὐθὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτω. (Philol., II fragment). — Il serait possible d'admettre que c'est en ce sens que les Pythagoriciens tenaient le nombre pour le principe des choses, puisque c'est par lui que toutes les choses sont connaissables. Ils auraient, en ce cas, confondu l'ordre de l'existence avec l'ordre de la connaissance, ce qui n'a rien d'invraisemblable.

| l'élément

| (3°)

Xe Leçon

E. Goblot

Le Pythagorisme (suite).

Cette formule, les nombres sont les principes des choses, soulève deux problèmes : 1° Quelle est la nature du nombre ~~pour les Pythagoriciens~~ — 2° Quel rôle joue le nombre dans ~~le Pythagorisme~~ l'explication des choses ? en quel sens est-il principe ?

1° Nature du nombre.

Le nombre est il attribut ou sujet ? Existe-t-il καθ' αὑτό ou ὡς συμβεβηκός ? Arist. Phys. III. 4., dit que le premier principe, (τὸ ἄπειρον, lequel pour les Pythagoriciens ~~est identique~~ rentre dans le nombre) existe καθ' αὑτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ.

Ph. III. 4. p. 203. a. 3 selon ~~Platon~~ les Pythagoriciens & Platon,

Le nombre a-t-il une existence transcendante ? Existe-t-il séparément, χωρίς ? — Non. Platon et les Pythagoriciens s'accordent à donner au premier principe une existence καθ' αὑτό, mais ils diffèrent en ce que, pour Platon, les principes des choses existent en dehors des choses elles-mêmes, tandis que les Pythagoriciens ne séparent pas le nombre des choses sensibles : ils ne lui donnent pas une existence séparée. Ph. III. 4. p. 203. ~~a.6~~ : πλὴν οἱ μὲν Πυθαγόρειοι× ἐν τοῖς αἰσθητοῖς (οὐ γὰρ χωριστὸν ποιοῦσι τὸν ἀριθμόν), καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον. Πλάτων δὲ ἔξω μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέ που εἶναι αὐτάς, τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι. Ce texte dit la chose d'une manière négative. Un autre (Met. I, 6, 987.b, 27) nous dit ~~positivement~~ que les Pythagoriciens considèrent les nombres comme étant eux-mêmes les choses sensibles : ὁ μὲν (Platon) τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητά, οἱ δ' (les Pythagoriciens) ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα. — Voyez aussi Met. XIII. 6. 1080. b. 16 ~~– c. 8~~ — 1083, b, 8. — XIV, 3. 1090. a. 20.

× τιθέασι exprimé ds les lignes précédentes.

Le nombre de Pythagore est-il sensible ? ~~Est-il abstrait est il corporel ? est il géométrique~~ ? 1° est-il corporel ? — 2° est-il géométrique ?

1° est-il corporel ? La question est soulevée Met XIII. 6. 1080, b. 17 : καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ' ἕνα, τὸν μαθηματικόν, πλὴν οὐ κεχωρισμένον, ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν· τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν,

94

πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος· ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος, ἀπορεῖν ἐοίκασιν.

Sur ce texte, Reinhold et Brandis ont bâti un Pythagorisme matérialiste. Suivant eux, l'unité résulte de la limitation de l'ἄπειρον par le περαῖνον, et les choses sont appelées nombres parce que tout consiste dans une matière indéterminée en elle-m. et déterminée par l'unité. Que vaut cette interprétation?

Aristote n'aurait pas dit que le nombre est sujet, καθ' αὑτό, s'il était corporel; il aurait dit qu'il existe ὡς συμβεβηκώς τινι σώματι. Les nombres pythagoriciens sont très-souvent opposés à σῶμα. Met. III. 5. 1002. a. 8: οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὂν ᾤοντο τὸ σῶμα εἶναι... οἱ δ' ὕστερον καὶ σοφώτεροι τούτων εἶναι δόξαντες τοὺς ἀριθμούς. — Ds le texte même que l'on invoque, Aristote caractérise le nombre par l'épithète de μαθηματικός; il ne s'agit donc pas de nombres concrets. On voit d'ailleurs: ~~Met. II. 4. 999. b. 30~~ Mét. I. 8. 989. b. 30. οἱ μὲν οὖν καλούμενοι Πυθαγόρειοι ταῖς μὲν ἀρχαῖς καὶ τοῖς στοιχείοις ἐκτοπωτέροις χρῶνται τῶν φυσιολόγων. Τὸ δ' αἴτιον ὅτι παρέλαβον αὐτὰς οὐκ ἐξ αἰσθητῶν· τὰ γὰρ μαθηματικὰ τῶν ὄντων ἄνευ κινήσεώς ἐστιν. Les essences mathématiques ne sont pas des essences sensibles. Ds ce texte et aussi Met. 1083. b. 8, Aristote reproche comme une contradiction aux Pythagoriciens de représenter les corps comme formés de nombres, et de nombres mathématiques: les propriétés des composés ne se trouvent pas dans les composants. Ce reproche ne se comprendrait pas si les nombres étaient corporels.

D'après Stobée Ecl. I. 308, Ecphante de Syracuse aurait été le premier considéré les monades comme corporelles. Or Ecphante, appartient à une époque plus récente, et de plus ne peut guère être compté comme un pythagoricien.

2º Ne reste-t-il pas place pour une autre opinion: le nombre pythagoricien n'est-il pas géométrique? L'un serait le point, et le nombre désignerait des distances dans l'espace; ce qui expliquerait le mot d'Aristote μονάδας μέγεθος ἐχούσας. Aristote semble même le dire: Met. VII, 2. 1028 b 15: δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονάς, εἶναι οὐσίαι μᾶλλον, ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν.

Ces τισι ne désignerait-il pas les Pythagoriciens. Le mot de μονάς engagerait à le penser. Et ce qui, ici, n'est pas dit explicitement

95

~~ici~~ par Aristote est ~~dit~~ [on affirme] par ~~Pseudo-Alexandre Comm. ad Met. XIII. 6., et mieux encore par~~ Alex. Comm. ad Met. I. 6; il dit en propres termes que ~~les principes~~ pour les Pythagoriciens ~~sont les points, les lignes et les surfaces~~ que les mathématiciens appellent signes [σημεῖα] et les Pythagoriciens μονάδας; mais les monades sont des nombres, et voilà comment les nombres sont, ~~des principes~~, pour les Pythagoriciens, πρῶτοι τῶν ὄντων.

1. 6. 987 b 30

les principes des corps sont les surfaces, les principes des surfaces les lignes, les principes des lignes les points;

Sur ces textes, Ritter bâtit un Pythagorisme géométrique. Les principes sont l'unité, le point, l'atome, le περαῖνον; l'infini est le vide où se meuvent les atomes. — Ritter anticipe visiblement sur Démocrite; un atomisme aussi prononcé est impossible avant l'Eléatisme et l'Héraclitisme, car c'est en vue du mouvement | qu'a été imaginé le vide.

| & en conséquence de la doctrine éléatique de l'être,

Aristote, partant de ce principe que le semblable explique le semblable, | veut dire surtout que pour expliquer les choses étendues il faudrait que les nombres fussent étendus eux-mêmes. Il ne nous dit nullement que les nombres | soient essentiellement et originellement étendus. Texte cité : Mét. ~~B.~~ XIII. 6. 1080 b 20-21. Comment le premier un a-t-il de la grandeur? Comment la grandeur peut-elle sortir de ce qui est | purement mathématique! Voilà ce qui | embarrasse les Pythagoriciens. C'est une difficulté qu'il présente, et non un renseignement historique. Cf. Artt. Mét. ~~XIII.~~ XII. 10. p. 1075 b 29: La grandeur et | le continu ne peuvent sortir de ce qui est sans grandeur: le nombre ne ~~contient l'infini~~ [peut produire le continu] ni comme cause motrice, ni comme cause matérielle. C'est là, ~~Dans~~ [chez] Aristote, ~~c'est~~ une déduction: le nombre pythagoricien devrait avoir de la grandeur. Mais | l'âme, la justice, les choses morales sont ramenées à des nombres, ce qui ne se comprend pas, dans l'hypothèse du nombre | géométrique. Le nombre est quelque chose de plus général que les ~~choses~~ [espaces] géométriques.

| pythagoriciens

| selon Aristote,

| nous savons que, dans le Pythagorisme,

| essentiellement

X

Donc le nombre existe καθ' αὑτό χωρίς ni αἰσθητός. | ~~Le nombre est~~ Evidemment ~~[illegible]~~ [ce qui] ~~abstraction~~ et qui se conçoit par elle-même. Il ne tombe pas sous les sens tel qu'il est; mais il n'est pas plus appréhendé immédiatement; il n'est pas séparé | du monde comme l'idée de Platon; il en est ~~le pythagoricien~~ la forme.

| Qu'est-il donc? ce que nous appelons une pure abstraction

9° est une essence abstraite ~~de~~ la réalité sensible.

2° En quel sens le nombre est-il principe ?

Recourons sur cette question aux textes de Philolaüs. Il commence son livre en disant que le monde, lui et tout ce qu'il contient, est un composé harmonieux d'éléments περαινόντων καὶ ἀπείρων. C'est ce qu'on voit dans les ouvrages d'art. Les ouvrages composés d'éléments limitants sont limitants eux-mêmes, ceux qui sont composés d'éléments infinis sont infinis; ceux qui sont composés d'éléments infinis et (d'éléments) limitants sont infinis et limitants à la fois. Didot fr. 3. Stob. Ecl. I. 22, 7. Ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ ~~περαίνοντα~~ ἢ ἄπειρα, ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα, ἄπειρα δὲ μόνον οὐκ ἂν εἴη. Ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ~~ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλόν τ' ἄρα ὅτι~~ ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα, οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλόν τ' ἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη. Δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις. Τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαινόντων περαίνοντα, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντά τε καὶ οὐ περαίνοντα, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται.

Les choses sont considérées ici comme faites de (ἐκ) principes ~~limitants~~ et illimités.

Les choses, ajoute Philolaüs, ne seraient pas connaissables s'il n'existait pas en elles de l'harmonie : οὐ γὰρ ὁτιῶν οἷόν τε οὐθὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτω (τῶ ἀρίθμω)... — Δῆλον γὰρ ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἦς οὐθὲν τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ' ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχούσας αὐτᾶς (τᾶς ἁρμονίας) ἐντὸς τῶν πραγμάτων.... L'harmonie est donc dans (ἐντός) les corps. Et il ajoute : s'il n'y avait que des ὅμοια et des ὁμόφυλα, il n'y aurait pas besoin de l'harmonie; mais les choses dissemblables qui ne sont ni homogènes ni propres aux mêmes fonctions doivent être conciliées par l'harmonie pour pouvoir prendre place dans le monde ....τὰ μὲν ὦν ὅμοια καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐθὲν ~~ἐπ~~ ἐδέοντο· τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοτελῆ, ἀνάγκα τᾷ τοιαύτᾳ ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν τῷ κόσμῳ κατέχεσθαι. (fragmt 3.) — Enfin le

nombre est la condition de toute pensée : καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι. L'harmonie et le nombre rapprochent les semblables, créent des genres comme dira plus tard Platon.

| donc

Philolaüs fait | de l'harmonie un élément intégrant des choses et la condition de leur intelligibilité. ~~des choses~~ [Aristote donne deux définitions en apparence contradictoires; il ~~dit~~ | d'une part : les nombres sont principes immanents; d'autre part : les nombres sont principes transcendants. ~~Deux séries de textes~~ Il présente le nombre, | comme cause matérielle, tantôt comme cause ~~finale~~ exemplaire (paradigme).

| dire,

| tantôt

Met. 987.b.27 : οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα. En quel sens? Met. 986.b.8: ἐοίκασι δ' ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν. — (le mot ἐοίκασι ~~[illegible]~~ indique ordinairement qu'Aristote expose sa propre opinion). Un peu plus haut: Mét I. 5. p. 986.a.17 : ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις. Tous ces textes présentent le nombre comme cause immanente et matérielle.

Voici d'autres textes où le nombre est cause transcendante et exemplaire : les choses sont faites, non de nombres, mais selon les nombres κατὰ τοὺς ἀριθμούς.

Mét. I. 6. 987.b.10. οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα ~~μόνον~~ μεταβαλών. — il emploie ailleurs | le mot ὁμοιώματα. ~~[illegible]~~ texte attribué à Théano ap. Stob. Ecl. I. 302: beaucoup de Grecs disent que, selon Pythagore ~~Pythagore~~ les choses sont faites ~~[illegible]~~ ἐξ ἀριθμῶν, — ~~[illegible]~~ ὁ δὲ οὐχ ἐξ ἀριθμοῦ, κατὰ δὲ ἀριθμὸν ἔλεγε πάντα γίγνεσθαι.

| (Mét. I, 5, 985 b, 28) Λ Enfin on lit dans ...

Que conclure de ces différents textes? Il serait évidemment trop simple de dire que la question soulevée par Aristote est | factice et de son invention. Selon certains critiques, notamment Brandis, il y aurait eu deux directions soit simultanées soit successives au sein du Pythagorisme les uns faisant ~~des~~ nombres les éléments des choses, les autres les παραδείγματα. Nous n'avons aucun droit de le supposer. Au surplus, | Mét. I. 5. 986.a.18. ἐπεὶ δ' αἴτια ~~τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ὑπῆρχε τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα~~. C'est parce qu'ils ont ~~trouvé une~~

| toute

| on lit,

... ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι ..., τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον.

ressemblance entre les nombres et les choses qu'ils ont dit que les nombres sont les principes des choses. Ce ne sont pas deux opinions distinctes, l'une est la raison de l'autre.

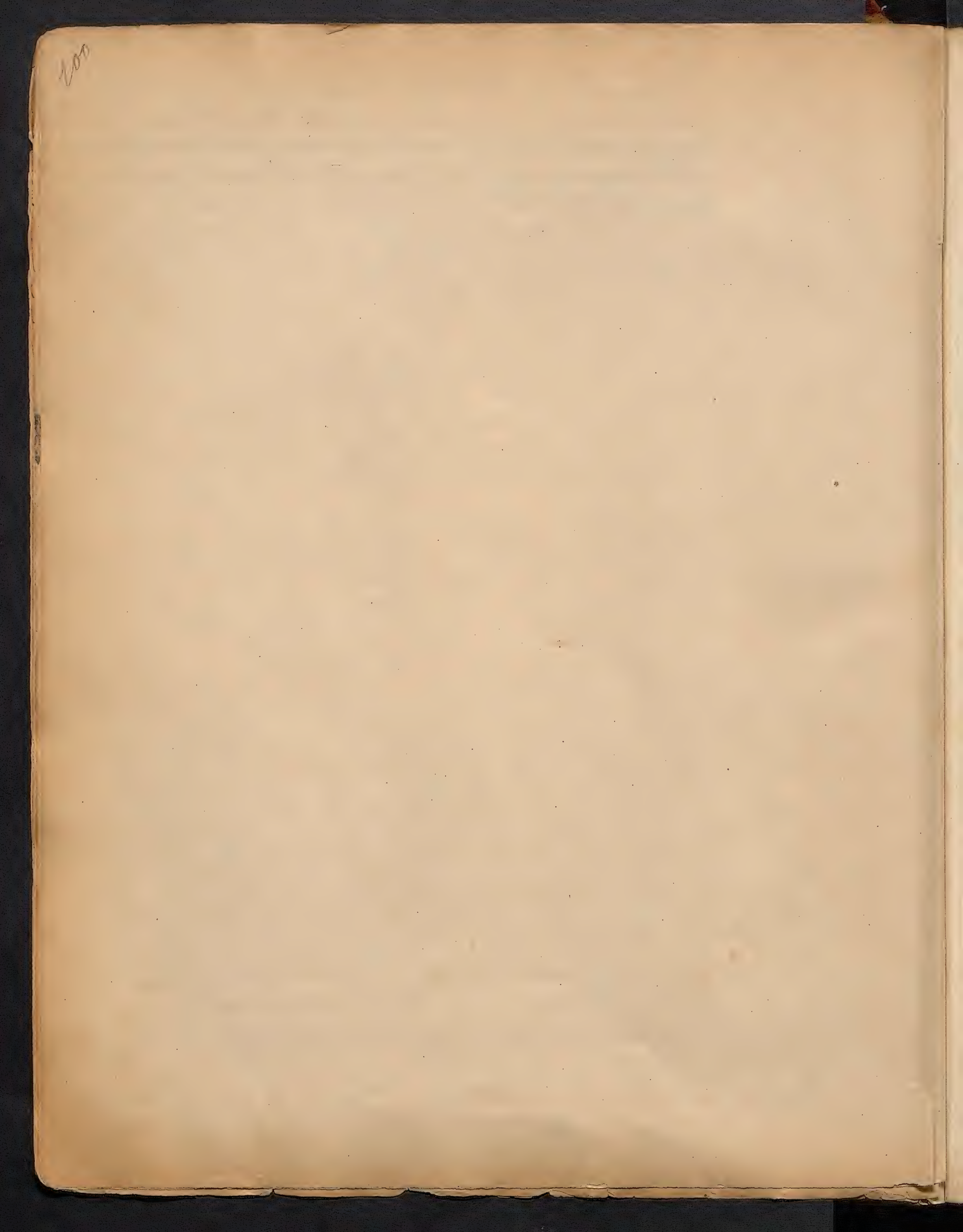
Il y a là une confusion étrange ; mais plaçons-nous au point de vue des Pythagoriciens. Les Ioniens n'avaient guère distingué la cause ~~finale de la cause~~ motrice de la cause matérielle. Héraclite a ~~placé cette cause~~ l'idée d'une cause finale ~~dans un~~ ou semblait qu'il place dans le λόγος, mais ce λόγος lui-même, il le matérialise. ~~purement matériel d'ailleurs~~. Ces éléments sont-ils suffisants pour distinguer, comme l'a fait plus tard Aristote, les différentes espèces de causes. L'Eléatisme est la condition historique de la distinction de la cause matérielle & de la cause motrice, — Anaxagore, de la distinction de la cause matérielle ~~et de la cause motrice~~ et de la cause finale, ; — les Sophistes et Socrate, de la distinction de la cause ~~finale et~~ formelle d'avec ~~de~~ la cause ~~motrice et~~ matérielle. ~~Cette~~ Ces distinctions ne pouvaient pas ~~être~~ exister dans le Pythagorisme.

Nous ne pouvons donc que rechercher ce qu'il y a de nouveau ~~et de progressif~~ dans les ~~tendances~~ doctrines pythagoriciennes : Nous y trouvons d'abord cette formule bien plus précise que le ξυνόν d'Héraclite : le nombre est la condition de l'intelligibilité des choses. — ~~[illegible]~~ Mais ce principe d'intelligibilité est-il cause matérielle. ἐοίκασι, dit Aristote ; ils semblent se représenter les choses sous la forme d'une ὕλη, ἐν ὕλης εἴδει. Ce passage est d'accord avec les termes de Philolaüs (l. c.). La pensée de Philolaüs est que les choses ne peuvent être intelligibles que si elles contiennent en elles l'élément qui les rend intelligibles, comme la chaleur, introduite en elles, les rend chaudes. Ils mettent de l'harmonie dans les choses pour qu'elles soient harmonieuses. Ils emploient l'harmonie comme élément composant des choses, oubliant que cet élément n'est pas matériel.

Mais par là même ils fondent ~~C'est le principe de~~ la distinction de σῶμα et de ὕλη. Cette distinction semble venir des Pythagoriciens, quoiqu'ils ne l'aient ~~peut-être~~ pas faite explicitement, ~~leur~~ principe n'est pas un σῶμα, ni un εἶδος, c'est une ὕλη. L'εἶδος est une action, une force unifiante, un principe d'organisation.

~~mouvement~~. Le σῶμα est ~~un~~ principe tout passif, qui agit ~~il agit par~~ par sa seule présence, en restant inerte. ~~Il n'est pas actif, mais là où il existe ses propriétés se manifestent. Le principe Pythagoricien n'est ni l'un ni l'autre : il participe de l'un et de l'autre~~ C'est en même temps un principe donné immédiatement par les sens. Or le nombre pythagoricien est ~~[illegible]~~ incorporel comme l'εἶδος & passif comme le σῶμα.

—



Onzième leçon

Le Pythagorisme (suite)

La théorie des oppositions se présente à nous sous deux formes, l'une arithmétique, l'autre métaphysique:

1. Philolaüs, (fragment II,) nous dit que le nombre a deux formes spéciales, l'impair et le pair; et une 3me résultant de la combinaison des deux autres, le pair-impair. Chacune de ces formes comporte des subdivisions ou formes secondaires.

Qu'est-ce maintenant que le pair-impair (ἀρτιοπέριττον)? Vraisemblablement une catégorie de nombres qui, tout en étant pairs, donnent naissance, si on les divise par 2, à deux nombres impairs (p. ex.: 14 = 7+7.)

Aristote nous dit de même que, d'après les Pythagoriciens, les éléments des nombres sont le pair et l'impair. (Metaph. I.5. 986.A.17.)

2. Mais rappelons nous ici le texte par lequel débute l'ouvrage de Philolaüs: Toutes choses se ramènent au limité et à l'illimité, au περαῖνον et à l'ἄπειρον. Aristote, (Met. I.5. 986.A.18) dit la même chose, en employant, au lieu de περαῖνον, πεπερασμένον. Platon emploie encore

une autre expression, πέρας. Ce ne sont là que des différences de mot, auxquelles il ne faut point attacher d'importance. Les Grecs ont une tendance ~~marquée à objectiver~~ [à considérer les choses du point de vue objectif]; et rien n'indique que le πεπερασμένον soit autre chose que le περαῖνον, [c'est à dire ...] ~~considéré~~ dans son résultat, et non plus dans son principe.

Quel rapport existe-t-il entre ces 2 formes de la théorie des oppositions? Elles sont expressément réunies par Aristote dans le texte déjà indiqué, (Met. I. 5. 986. A 17); et aussi dans un texte de la Physique (III, 4. 203. A. 10.) « τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον » — Le pair, c'est l'infini, l'impair, le fini. ~~Cette opinion~~ [rapprochement] est expliquée dans ~~la Physique~~ [le commentaire] de Simplicius [à la Physique] (fol. 105. A.) Le pair, dit-il, est appelé infini parceque, divisé en parties égales, il donne naissance à une dichotomie infinie: mais l'impair ajouté au pair le finit et rend cette division impossible. Un texte curieux d'Aristote donne une explication semblable. (Physique III, 4. 203. A. 10.) En voici le sens: « Ils disent que l'infini consiste dans le pair. Car le pair enveloppé et limité par l'impair est le fondement du caractère infini que présentent les choses; à preuve, ce qui arrive dans les nombres. Car lorsqu'on ajoute les gnômons (série des nombres impairs) autour de l'un, et la série des autres nombres sans y faire intervenir les nombres impairs (χωρίς.) tantôt il se produit une figure d'une espèce quelconque, tantôt une figure qui reste toujours la même. »

103

D'après les commentateurs, on appelle gnômon non point l'instrument astronomique, mais une équerre qui ajoutée à un carré donne un autre carré plus grand que le premier.

Etant donné un carré d'un côté = a et sur le prolongement d'un de ses côtés une longueur = b ; sur la ligne a + b on construit un autre carré, la figure qui enveloppe le petit carré a est un gnomon. Or cette surface est $= a^2 + 2ab + b^2$; si on retranche la surface du carré a^2, on a $2ab + b^2$ qui est = surface du gnomon.

Supposons a et b égaux chacun à 1. Si on ajoute indéfiniment des gnomons d'un côté ~~longueur~~ b = 1, ~~on formera toujours des carrés. En effet 1 + 2 + 1 = 4, 4 + 5 = 9, 9 + 7 = 16, etc. Remarquons en outre~~ ~~que~~ la série des gnomons ainsi ajoutés représente la série des nombres impairs, 3, 5, 7, 9, etc. mais chacun de ces gnomons, ~~[illegible]~~ ~~Et que la série de carrés [illegible]~~ ajouté au carré précédemment formé, forme lui-même un carré. De même, en arithmétique, $1^2 + 3 = 4$ qui est un carré ; 4 + 5 = 9, qui est un carré ; 9 + 7 = 16, qui est un carré, et ainsi de suite indéfiniment. ~~la série des premiers carrés 4, 9, 16. Si on n'ajoutait plus toujours des gnomons d'une longueur b = 1~~ Si au lieu d'ajouter ainsi des gnomons d'une surface égale à 3, 5, 7, etc. on ajoutait des surfaces représentées par des nombres quelconques, on aurait tantôt des carrés, tantôt et plus souvent des rectangles. Ainsi nous voyons que les nombres impairs ajoutés à des carrés forment toujours des carrés, ~~c. à d. des nombres parfaits~~, les nombres pairs, au contraire, ainsi ajoutés à des carrés donnés donnent des nombres ~~quelquefois des carrés imparfaits~~ qui le plus souvent ne sont pas des carrés.

On comprend dès lors que pour les Pythagoriciens l'impair soit un principe de limite, et le pair, un principe d'indétermination.

A
a | b | b'
a | ab | ~~ab~~ Ab'
b | ab | b^2
b' | ~~b'~~ Ab' | ~~b'~~ | b'^2

$(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, soit $(1 + 1)^2 = 1^2 + (2 \times 1 \times 1) + 1^2 = 1 + 3$

$(A + b')^2 = A^2 + 2Ab' + b'^2$, soit $(2 + 1)^2 = 2^2 + (2 \times 2 \times 1) + 1^2 = 4 + 5$

Quel est maintenant le rapport historique de ces deux formes de la théorie des oppositions ?
Si l'on s'en rapportait uniquement au texte d'Aristote, on répondrait que la théorie métaphysique qui cherche les deux termes de l'opposition dans le fini et l'infini est une simple généralisation de la théorie arithmétique.
Mais on peut supposer aussi que les concepts de περαῖνον et d'ἄπειρον sont puisés ailleurs que dans l'arithmétique, où ils sont postérieurement ramenés. Et cette hypothèse est plus vraisemblable que celle de la généralisation ~~arithmétique~~ inductive fondée sur l'arithmétique.
En effet :
1°. Nous remarquons qu'Anaximandre, contrairement au témoignage apparent d'Aristote, avait déjà eu l'idée d'un indéterminé et d'un déterminé, et cela en dehors des considérations arithmétiques.
2°. Le langage même de Philolaüs, qui parle de l'ἄπειρον et du περαῖνον sans parler du pair et de l'impair montre que ces concepts sont chez lui encore très généraux : (observation à laquelle Zeller donne trop peu d'importance.
3° Enfin, Aristote lui même rapproche les Pythagoriciens de Platon, en disant (Phys. 3. 4, 203A 2.) qu'ils admettent de même comme principe l'ἄπειρον existant "καθ' αὑτό"

Ces concepts ne semblent donc pas venir des concepts de pair et d'impair. Ils sont tirés de l'exemple des prédécesseurs, de l'observation ; puis sont ramenés ~~plus~~ ultérieurement

tard aux concepts du pair et de l'impair, qui
doivent fournir les seuls principes du système : ~~pythagoricien~~ —

Venons-en à la théorie de l'harmonie.
Si toutes les choses étaient semblables, dit Philolaüs,
(Philolaüs, d'après Nicomaque, Théologumena arithmetica, p. 59.)
il n'y aurait pas besoin d'harmonie dans le monde.
L'harmonie, c'est l'unité des choses diverses et
l'accord des choses dissonantes.
Mais, d'ordinaire, l'harmonie n'est pas présentée
sous cette forme abstraite. Elle est le plus souvent
rapprochée du nombre à tel point que les pythagoriciens
semblent parfois les confondre. Cette identité de
l'harmonie et du nombre est bien marquée dans
un fragment de Philolaüs, (Didot, fragment 13,) « νῦν δὲ
οὗτος (ὁ ἀριθμός)
« Maintenant celui-ci, (le nombre) harmonisant en vue
de l'âme par la sensation, rend toutes choses connais-
-sables et alliées les unes aux autres par la nature du
gnômon. » Et plus loin : « La nature du nombre et
l'harmonie ne comportent aucune erreur. » Aristote
nous dit (Metaph. I. 5.) qu'une des raisons pour
lesquelles les Pythagoriciens ont pris le nombre pour
principe, c'est qu'ils y ont trouvé les modes et les
rapports de l'harmonie. Ainsi donc, harmonie et
nombre sont deux termes qui s'équivalent : synonymie
bien marquée dans cette phrase d'Aristote : « τὸν ὅλον
οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν. »

106

Mais quel est le rapport historique précis de ces deux notions ? L'harmonie est-elle une simple généralisation du nombre ? Il est vraisemblable au contraire que les pythagoriciens l'empruntèrent à des choses extérieures, à la musique, aux prédécesseurs, à l'expérience ; et qu'il en a été ici comme du πέρας et de l'ἄπειρον.

Ces deux théories doivent-elles être laissées dans le vague où nous les trouvons ? ou bien les systèmes de l'harmonie et des oppositions comportent-ils une précision plus grande ? Certains renseignements nous engageraient à leur donner une forme plus savante et plus moderne. Aristote, (Metaph. I, 5.), nous donnant une liste des oppositions pythagoriciennes, met, du côté du πέρας, l'un, « τὸ ἕν » ; et du côté de l'ἄπειρον, le multiple, " τὸ πλῆθος ". Partant de là, Alexandre Polyhistor nous dit que les Pythagoriciens admettent deux principes, l'unité, et la dyade infinie. Cette indication est développée par Sextus, (adv. Math. 10. 27) qui attribue aux Pythagoriciens la théorie de la monade ~~infinie~~ et de la dyade indéfinie. [Une autre interprétation donnerait à la doctrine un caractère plus hardi encore et plus moderne. Aristote, à la suite du rapprochement de l'infini et du pair, écrit ces mots : « τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων » — « l'un est fait avec ces deux éléments, » il est à la fois pair et impair, le nombre vient de l'un. « L'un » a donc deux sens dans le pythagorisme :

aurait

[Margin: la monade, d'autre part, l'un situé]

D'une part, l'Un opposé aux plusieurs, au dessus de la monade comme de la dyade ; ~~de l'autre~~, l'Un composé de deux éléments, le fini et l'infini, le pair et l'impair. Quelques commentateurs donnent une grande précision à cette interprétation. On lit dans Simplicius, (fol. 39, A,) cette citation d'Eudore : « autre chose est l'Un principe de toutes choses, et l'Un opposé à la dyade, celui qu'ils appellent encore monade. »

[Margin: autre chose]

Et le pseudo Archytas (ap. Stobée, 1, 700,) appelle la monade et la dyade forme et matière ; et il place, au dessus de l'un et l'autre, l'**Un** devenu divinité ayant pour rôle de façonner la matière à la ressemblance de la forme.

[Mais ces interprétations ne reposent sur aucun fondement historique ; les commentateurs à eux seuls n'ont pas de valeur. On en est réduit en somme aux textes ~~assez~~ vagues d'Aristote, ~~qui~~ lequel considère très expressément Platon comme l'auteur de la théorie de la monade et de la dyade ; (Mét., XIII, 6. – 1080. B.C.) et qui, dans la Physique, (I. 4. 203. A. 16.) juge que l'ἄπειρον de Pythagore ne saurait être rapproché de la dyade indéfinie de Platon. Quant au texte d'Eudore que nous avons cité tout à l'heure, voici ce qu'on peut lui opposer : Aristote dit formellement qu'Anaxagore est le premier qui ait séparé l'esprit et la matière, Dieu et le monde. Les textes relatifs à Dieu qu'on trouve dans Philolaüs ont un caractère religieux, et non philosophique. Aristote ne parle jamais des doctrines pythagoriciennes sur Dieu. La distinction d'Eudore est donc beaucoup trop précise ; elle n'a pas de valeur historique.

108

Reste une interprétation suggérée par un texte d'Aristote sur les philosophes qui placent au commencement des choses non le parfait, mais l'imparfait. (Met., XII, 7, 1072 B. 31) "ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν... etc." "A ceux qui admettent comme les Pythagoriciens et Speusippe que le meilleur et le plus beau ne sont pas au commencement." Ritter en conclut que les Pythagoriciens placent à l'origine des choses un mélange d'imparfait et de parfait; et que Dieu se forme par la prépondérance croissante du parfait. Mais on peut objecter que le texte d'Aristote est isolé, et peu précis. Enfin un texte de Philolaüs montre Dieu comme parfait, immuable, éternel. (Philol. de mundi opf. pag. 24.)

1° Listes des oppositions. (συστοιχίαι)
2° Diverses ~~formes~~ expressions de l'harmonie.

1° - Les Pythagoriciens partent de cette idée que les contraires sont les principes des choses. (Arist. Metaph. 1.5. 986. B. 3.) Déjà nous les avons vus opposer l'un à l'autre l'impair et le pair, le limitant et le limité. Il était naturel qu'ils cherchassent à ramener ainsi à un certain nombre d'oppositions fondamentales celles qu'ils voyaient dans la nature. Aristote dit, (Eth. ad Nicom. 2.5. 1106. B. 29 qu'ils ont ramené aux concepts d'infini et de limité le mal (infini,) et le bien, (limité.) – (Voir aussi Metaph. 14. 13. 1086. B. 17.) On trouve ~~surtout~~, dans la Métaphysique, (1.5.) une liste très célèbre de dix oppositions. – (liste qui ~~pourra rappeler à l'esprit l'idée de~~ prépare évidemment la théorie des Catégories.–)

Ce sont les suivantes:

1° πέρας, — ἄπειρον
2° περιττόν — ἄρτιον.
3° ἕν. — πλῆθος.
4° δεξιόν — ἀριστερόν.
5° ἄρρεν — θῆλυ.
6° ἠρεμοῦν — κινούμενον.
7° εὐθύ — καμπύλον
8° φῶς — σκότος.
9° ἀγαθόν — κακόν.
10° τετράγωνον — ἑτερόμηκες.

Quelle est l'époque de cette liste? Elle appartient sans aucun doute aux Pythagoriciens, pour qui le nombre 10 est un nombre sacré. Mais appartient-elle aux premiers Pythagoriciens? La question a été débattue: Zeller ~~soutient~~ combat cette dernière opinion; Mr Chaignet est d'avis contraire, alléguant la manière dont Aristote en a parlé à propos d'Alcméon, contemporain de Pythagore. — Mais Mr Chaignet a mal entendu le texte, et ne l'a pas traduit tout entier. — * ~~Dans tous les cas, les 10 oppositions sont bien pythagoriciennes. En somme l'époque importe peu~~ mais pythagoriciennes, elles sont du moins dans l'esprit de leur système.

2° (Formes de l'harmonie.)

Ici encore les pythagoriciens donnent à leurs principes une forme concrète. Nous trouvons chez eux l'harmonie particularisée de 3 manières:

1° l'harmonie arithmétique, ou décade. (Voir Stobée, fragm. 13.) La décade est regardée comme le nombre par excellence, et par conséquent comme l'expression de l'harmonie par rapport au nombre.

2° l'harmonie musicale.

* En regardant de plus près on constatera que Aristote fait honneur aux Pythagoriciens d'avoir [illegible] αἱ δέκα ἐναντιώσεις d'où il résulte que, tout au moins, que cette liste n'appartiendrait [illegible]

L'harmonie musicale consiste dans l'octave, décrite par Philolaüs. Composée d'une quarte et d'une quinte, elle répond aux divisions de l'heptacorde, formé lui même de deux tétracordes superposés de telle sorte que la corde supérieure du tétracorde inférieur soit la corde inférieure du tétracorde supérieur. La corde la plus longue et la plus grave est l'ὑπάτη; la μέση, est la plus courte du tétracorde inférieur et la plus longue du supérieur. L'intervalle de l'ὑπάτη à la μέση est d'une ~~corde~~ quarte. La corde la plus courte et la plus élevée de l'heptacorde est la νήτη. L'intervalle de la μέση à la ~~νήτη~~ νήτη est d'une quinte. On voit qu'ainsi l'octave primitive se composait non de 8 ~~cordes~~ notes, mais de 7.

La forme géométrique de l'harmonie est le cube, (Voyez Philolaüs, fragm. 3., «ἀπὸ τοῦ κατὰ τρία διαστήματα ἥρμοσθαι ἰσάκις ἴσα ἰσάκις.») — parce qu'il est formé de la combinaison de 3 dimensions ~~un nombre de fois égales le même nombre de fois~~ égales entre elles. Les mots "ἰσάκις ἴσος" désignent le carré; «ἰσάκις ἴσος ἰσάκις,» le cube. Dans un rectangle, on a bien des égalités, mais non «ἰσάκις ἴσα», non égales à tout point de vue. La ~~expression~~ terminaison «...κις» s'expliquera surtout facilement si l'on traduit les grandeurs par des nombres ~~en songeant à la surface d'un carré répété autant de fois qu'il contient d'unités~~. Un carré consiste dans une quantité répétée autant de fois qu'elle contient d'unités; ἰσάκις ἴσος par conséquent. De même pour le cube.

Jusqu'ici l'harmonie géométrique est expliquée dans l'harmonie musicale. En voici une autre explication. Les Pythagoriciens considéraient 3 espèces de proportions: arithmétique, géométrique, harmonique.

111

La 1ère est l'égalité de 2 différences. Ainsi 5 est à 4 comme 8 est à 7.
La 2e est l'égalité de rapports. Ainsi $\frac{1}{2} = \frac{5}{10}$.
La 3e, ou proportion harmonique, participe des deux premières. C'est une égalité de rapports dans lesquels deux termes sont constitués par une différence.
Ainsi : $\frac{b-a}{a} = \frac{c-b}{c}$
Or cette proportion est celle qui existe entre les nombres qui expriment l'hypate, la mèse, et la nète. Si l'hypate est 3, la mèse sera 4, la nète 6. On a en effet : $\frac{4-3}{3} = \frac{6-4}{6}$
La même égalité se retrouve si on double.
$\frac{8-6}{6} = \frac{12-8}{12}$.
Or ces nombres, 6, 8, 12, qui forment une proportion harmonique, se retrouvent dans le cube, qui a 6 faces, 8 angles, 12 arêtes. C'est pourquoi le cube est la forme par excellence de l'harmonie géométrique.

Ce sont là les 3 harmonies par excellence. Les Pythagoriciens cependant appliquent ce mot à une foule d'autres choses. C'est ainsi qu'on a pu appeler l'âme une harmonie. Mais ce sont là des harmonies, des ~~réalisations immédiates~~ manifestations de l'harmonie, ~~et non~~ à côté de l'harmonie elle-même.

113

Hellènes

XII.

Pythagoriciens (Suite)

Application des principes généraux aux choses particulières.

Mét. I, 5. – 986. A. 3.

Leur méthode est indiquée par Aristote au ch. V du livre I de la Métaphysique : « Toutes les fois que les Pythagoriciens rencontraient des analogies entre les nombres et les harmonies d'une part, les phénomènes et les parties du ciel d'autre part, ils rapprochaient les uns des autres et les mettaient d'accord » (ἐφήρμοττον) ; et s'il y avait dans les choses quelque lacune, ils s'efforçaient, par des additions, d'arriver à un système parfaitement complet : ils comblaient la lacune. – Exemple : la décade leur apparaissait comme la perfection : τέλειον, renfermant toute la vertu des nombres ; ils en concluaient que les corps célestes devaient être au nombre de dix, et, n'en voyant que neuf, ils ajoutèrent l'antichthone pour compléter le nombre dix. [Les exemples abondent de telles symbolisations.

La justice consistant à rendre le même pour le même, est analogue au carré : ἰσάκις ἴσος ; elle consiste donc dans le nombre 4, premier carré, ou dans le nombre 9, premier carré impair. – L'occasion, le moment opportun, est représentée par le nombre 7, parceque les diverses périodes de la vie se composaient de 7 unités. Le nombre 5 symbolisait le mariage, comme étant le total du premier nombre mâle 3, et du premier nombre femelle : 2. – Le nombre 1 représen

la raison ; le nombre 2, l'opinion, à cause de sa mobilité.
Par des comparaisons de plus en plus artificielles, ils donnaient des lieux aux choses abstraites — l'occasion et le soleil ayant le même ~~symbole~~, l'opinion et la terre ~~de même, ils donnaient ces corps pour lieux à ces abstractions.~~ ayant le même symbole, celle-ci était le lieu de celle-là.

l'occasion résidant dans le Soleil ;

Se sont-ils bornés à ces rapprochements opérés sans méthode, ou ont-ils constitué des ~~systèmatiques~~ doctrines ? Ils en ont constitué, mais non pas à l'origine. Il n'y a pas, dans les fragments anciens, de divisions précises. La division la plus naturelle consistera à distinguer les développements donnés à l'arithmétique, à la musique, à la géométrie à la physique, à la cosmogonie, enfin à ~~l'histoire naturelle et à~~ l'anthropologie. Les idées morales et religieuses resteront en dehors ; ~~mais~~ car elles appartiennent ~~-elle~~ moins à la philosophie pythagoricienne proprement dite, qu'à la vie pratique des pythagoriciens. ~~ne sont-ce pas plutôt des traditions ?~~

A. L'arithmétique pythagoricienne est dominée par l'importance donnée à la décade, qui est pour eux le principe même de la science. Le nombre 4 a aussi une grande importance, comme premier carré, et parceque la somme des quatre premiers nombres donne pour total : 10. ~~Les pythagoriciens jouaient pas la~~ Pythagore ~~...~~ lui-même est donné, dans le célèbre serment pythagoricien, comme l'inventeur de la tetractys, ~~la tetractys elle est célébrée comme la science qui contient les~~ racines de la nature éternelle. ^ ~~Pythagore passe pour le révélateur de la tetractys~~

^ οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν
παγὰν ἀενάου φύσιος ῥιζώματ' ἔχουσαν.
(V. Mullach, Fr. I, 196)

L'unité a une valeur particulière, parceque tous les nombres en résultent : car elle réunit en elle

115

| parfait,

les propriétés opposées des nombres : l'impair et le pair. 2 est le premier nombre pair ; 3 le premier impair | parce-qu'en lui pour la première fois se trouve un commencement, un milieu, et une fin. 5 est la somme ~~l'addition~~ du premier pair et du | second ~~premier~~ impair. | — 3, 4 et 5 sont les nombres du triangle rectangle le plus parfait ; ils forment entre eux une proportion, ~~propriété~~ particulière : | ce qui paraît prouver la tradition suivant laquelle ~~légende que~~ les pythagoriciens connaissaient la théorie ~~du~~ carré de l'hypoténuse. |

| premier
| 6 le produit des mêmes nombres

| $3^2 + 4^2 = 5^2$ |
(à vrai dire, ce que nous signalons ici n'est qu'un cas particulier de ce théorème).

— 7 est ~~forme avec 4~~ la seconde de deux moyennes arithmétiques insérées ~~proportionnelle arithmétique~~ entre 1 et 10, | ~~4 étant le~~ tandis que 4 est le 1er ($1+3=4$, $4+3=7$, $7+3=10$) — ~~8 est le premier nombre cubique et la~~ | 8 est le premier nombre cubique, et constitue la grande tétractys, formée des quatre premiers nombres pairs et des quatre premiers impairs dont la somme est 36, lequel, à son tour, égale la somme des ~~c'est-à-dire les~~ | cubes de 1, 2, et 3.

Si tous ces résultats ne ~~Ce genre de recherches~~ remontent | aux premiers pythagoriciens, le genre de recherches, du moins, a été inauguré par eux.

B. Nous passons au système musical. Le principe est l'octave et ses parties : quarte et quinte. Le rapport des sons est déterminé par le rapport de la longueur des cordes de la lyre : pour la quarte : $\frac{3}{4}$; pour la quinte : $\frac{2}{3}$; pour l'octave : $\frac{1}{2}$; formules ~~qui se sont~~ ~~exactement comme pour nous~~ exactes aujourd'hui encore, et confirmées par la découverte des harmoniques.

C. En géométrie, (l'idée générale ~~géométrique~~ est encore de représenter certaines figures par des symboles arithmétiques. | Les Pythagoriciens ~~Ils~~ ne se bornent pas à mesurer les grandeurs ; ils cherchent à dériver des nombres les figures et les éléments corporels : ils ont défini la ligne par le nombre 2. Philolaüs considère 4 comme le nombre du corps. — Ils ont donc considéré le corps matériel comme fait d'éléments géométriques ; la

116

surface comme faite de lignes ; la ligne de points, ~~et le~~ point (se ramenant à l'unité. (lui-même)

D. En physique, ils admettaient, selon Philolaüs, cinq corps principaux : la terre, le feu, l'air, l'eau et un cinquième corps, qui (si l'on s'en tient au) ~~dans le~~ fragment de Philolaüs trop altéré, ne peut être exactement déterminé. — Plutarque en a parlé ; c'est la quintessence, πέμπτον στοιχεῖον ; ailleurs : ὁ τῆς σφαίρας κύκλος, le corps qui enferme tous les autres. — ~~Leur~~ nature (de ces substances) était placée dans des déterminations géométriques quantitatives. La terre était ramenée au cube, l'air l'était au tétraèdre, l'eau à l'icosaèdre, et le cinquième élément au dodécaèdre, ce qui veut dire sans doute que leurs particules avaient la forme géométrique indiquée par ces définitions. — Plut. placit. II, 62.

E. Cosmogonie. En quel sens ont-ils entendu que le monde a eu un commencement ? Suivant Stobée, Pythagore aurait enseigné un commencement du monde ; non selon le temps, mais selon un ordre logique : οὐ κατὰ χρόνον, ἀλλὰ κατ' ἐπινοίαν : c'est la distinction cartésienne. Il est difficile d'admettre que ce soit là une ancienne doctrine pythagoricienne. — Aristote dit qu'aucun de ses devanciers n'a tenu le monde pour exempt ~~dé-pourvu~~ de commencement. Ce n'est qu'à partir de Socrate et de Platon qu'on distingue ainsi l'ordre sensible de l'ordre logique. Cette distinction suppose la révolution socratique ~~le Platonisme~~. Héraclite, Empédocle et Démocrite, les — Floril. I, 450.

philosophes antérieurs à Socrate les plus profonds, ne paraissent pas avoir connu une pareille doctrine. Nous prendrons donc la doctrine pythagoricienne du commencement du monde, comme signifiant un commencement dans le temps.

Au centre le feu s'est d'abord formé ; ils l'appellent l'un ou la monade, le premier corps du monde, ou encore la mère des dieux, car la formation des corps célestes en procède, ou encore Ἑστία, le foyer (ou l'autel) de l'univers, le trône de Zeus. En lui réside la force qui conserve l'univers. Par ce feu central ~~avaient~~ ont été attirées les parties voisines de l'indéterminé, de l'infini, que les pythagoriciens se représentent sous la forme de l'espace, de la matière indéterminée. Cette attraction les a limitées. Peu-à-peu s'est ainsi formé le monde actuel, lui-même enveloppé par l'infini, – l'espace vide, ~~qui~~ lequel n'est pas absent du monde lui-même, car il sépare les nombres.

Le monde a la forme sphérique ; le feu central en occupe le centre ; autour, de l'ouest à l'est, tournent dix corps célestes. ~~Au delà du ciel extérieur~~ Ce sont, en partant du point le plus éloigné du centre : le ciel des étoiles fixes ; les 5 planètes proprement dites, Saturne, Vénus, (Jupiter, Mars) ~~Mars~~ (et Mercure) ; le soleil, la lune, la terre, puis l'antichthone. ~~C'est une~~ Cette dernière sphère à part, tournant elle aussi autour du feu central, et non les antipodes comme le ~~fait~~ ferait croire un texte d'Alexandre Polyhistor : « ce qui pour nous est le bas, pour eux est le haut. » – L'antichthone sera plus tard ~~représentée~~ un hémisphère. Mais cette doctrine qui fait de la terre et de

ap. Diog. VIII, 25.

118

l'antichthone une seule sphère est postérieure.[3] Les étoiles sont fixées sur des sphères transparentes, lesquelles se meuvent autour de leur axe : de là le mot de révolution des étoiles.

Le feu central est le centre de gravité de tout. Comme le propre des pythagoriciens est de voir dans ~~le nombre des signes~~ ~~[illegible]~~ le (monde) physique le symbole du monde moral, le feu central est une âme, non dans le sens métaphysique des stoïciens, mais dans le sens matériel : ἀρχὴ κινήσεως. [Autour du ~~lui~~ feu central se meuvent la terre, et entre les deux l'antichthone ; La terre présente toujours la même face à l'antichthone et au feu central. C'est pourquoi nous ne percevons pas directement les rayons de ce feu : nous ne les percevons que médiatement, dans le soleil| ~~mais La~~ (l'orbite de la) terre est légèrement inclinée par rapport à ~~sur~~ l'orbite du ~~feu central~~ soleil. — Les éclipses (du soleil) ont pour cause ~~soit~~ l'interposition de la lune entre la terre et le soleil ; les éclipses de lune l'interposition de ~~soit par le passage de~~ (la terre | ou d'autres corps, entre le soleil et la lune |. ~~et de l'antichthone au point où leurs orbites coïncident avec le plan de l'équateur du feu central~~. Les premiers pythagoriciens ont donc considéré la terre comme sphérique, cela est certain ; ils l'ont fait tourner autour du feu central. — Mais la doctrine de la rotation terrestre autour de son axe n'a été imaginée que dans la suite ~~peu à peu innovée~~ par les pythagoriciens. Copernic nous atteste qu'il leur doit son idée, dans une lettre au pape Paul III : "repperi apud Ciceronem primum (Hicetam) scripsisse terram moveri... inde igitur occasionem nactus coepi et ego de terrae mobilitate cogitare." Copernic. Ep. ad Paul. III.

| Nicetam (lege

Cicéron dit en effet : Hicetas Syracusius, ut ait Theophrastus, coelum, solem, lunam, stellas, supera denique omnia stare censet ; neque praeter terram, rem ullam in mundo moveri : quae quum circum axem se summa celeritate convertat et torqueat, eadem effici omnia, quasi stante terra, coelum moveatur.

Cic. Academ. IV, 32. [Orelli : II, 39.]

Les pythagoriciens ont donc eu dès le début cette idée remarquable que tel mouvement que nous prenons pour réel ~~ne peut~~ pourrait bien n'être qu'apparent, et se résoudre en un mouvement de l'observateur lui-même. En même temps, ils ont attribué au Ciel des étoiles fixes un mouvement particulier qui le distingue du mouvement diurne. Celui-ci, ils l'expliquaient par le mouvement de la terre. Le mouvement propre qu'ils attribuaient au ciel des étoiles fixes ~~inférieures~~ est beaucoup plus lent | et imperceptible. La grande année de Platon ~~ne~~ doit en être ~~qu'~~ un souvenir. Vraisemblablement, le mouvement régulier était | aux yeux des Pythagoriciens ~~une~~ perfection et les étoiles fixes étaient pour des êtres divins. La grande année, qu'il ne faut pas confondre avec les 59 ans dont parle Plutarque, était formée par la série complète de tous les phénomènes qui devaient se dérouler dans la nature. ~~Ils~~ Ces phénomènes recommençaient ensuite dans le même ordre.

de coelo, II, 9.

Pour la doctrine de l'harmonie des sphères, les textes sont divergents et d'époques diverses. L'idée générale est que les sons se ramènent à des mouvements et ~~que~~ les corps célestes se mouvant avec rapidité, il est impossible qu'ils ne produisent pas des sons. ~~De plus.~~ Les pythagoriciens avaient établi un rapport entre les distances des astres et l'acuité et l'intensité des sons. — Puisque l'harmonie doit tout ~~combiner~~ gouverner, les astres devaient former une harmonie musicale, ~~une~~ octave. ~~Ils~~ Les pythagoriciens cherchaient donc dans le mouvement des astres les équivalents des éléments essentiels de l'octave : l'hypate ; la mèse ; la nète.

120

La lune représente l'hypate ; Saturne, la nète ; quant à la mèse, c'est vraisemblablement le soleil. Mais ce n'est pas tout : la décade doit régner aussi dans le ciel. Comment concilier l'empire de la décade avec celui de l'octave ? Le nombre des astres sera donc de dix. Les pythagoriciens ont remanié le système pour obtenir la coïncidence. Dans Cicéron (Songe de Scipion) on trouve ces remaniements. Ici, on réunit Vénus et Mercure pour leur faire produire un seul son. – Quant aux distances, il faut, ce semble, les compter à partir de l'extrémité du monde. – On s'est demandé comment ces sept ou huit sons pourraient produire une harmonie, un accord, car ils sont non pas successifs mais simultanés, et les notes de la gamme, émises simultanément donnent une dissonance. M. Th. H. Martin a proposé cette objection. Les pythagoriciens ne semblent pas y avoir songé. – Quant à savoir comment il se fait que nous n'entendons aucun son produit par les astres, ils eussent sans doute répondu, comme le dit Aristote (De Caelo, II, 9, comment.), que nous sommes trop habitués à ces sons pour nous en apercevoir.

—

Rédigé par,

Maurice Blondel

21 / 121

V. Hommay

13ème leçon. Pythagorisme (fin)

Physique – Idées morales

Les pythagoriciens se représentaient le monde comme une sphère finie limitée par une enveloppe de feu qu'ils paraissent avoir identifiée avec la nécessité. Au-delà est l'infini, ou l'air indéterminé, πνεῦμα, d'où le monde tire son souffle. C'est ~~avec~~ de ce πνεῦμα infini qu'~~que le vide~~ entrent le vide, ~~et~~ avec lui le temps. Le vide ~~distin~~ sépare dans le monde ~~tous~~ les choses les unes des autres, ainsi les nombres. ~~Dans ce point de vue sont confondus le point de vue physique et le point de vue logique.~~

Le temps ~~descend~~ descend de l'indéterminé dans le ciel, et en même temps ~~de plus il~~ est confondu avec ~~l'indéterminé lui~~ la sphère céleste elle-même. La première opinion est fondée sur cette remarque que le temps est sans limite; la seconde sur cette autre remarque que le ciel, par son mouvement, est la mesure du ~~temp~~ temps. [De là une modification dans les concepts du bas et du haut. Le bas est le plus près du centre du monde; il est identifié avec le droit, le haut (et ce qui est le plus loin du centre: il est identifié) avec ~~la~~ le gauche. Ces définitions nous

montrent un effort pour donner à ces concepts une valeur logique [morale]

[Les pythagoriciens tenaient les parties ~~inférieures~~ [supérieures] du monde comme les plus parfaites. Venait d'abord le cercle de feu le plus extérieur, c'était l'Olympos; puis le cercle des étoiles, κόσμος; puis le monde inférieur à la lune l'Οὐρανός. Dans l'Olympe les éléments existent dans toute leur pureté; les κόσμος était le lieu des mouvements ordonnés et réglés, l'οὐρανός est le lieu du devenir et des changements. Cette théorie ~~est assez voisine de celle d'Aristote~~ [se retrouvera en partie chez] Aristote. Les pythagoriciens ~~admettent~~ [paraissent avoir ~~admis~~ considéré] [le monde comme passant par des] des périodes ~~de formation et de destruction successives~~ [successives exactement semblables entre elles] ~~du monde~~. [Sur la terre, les êtres forment une hiérarchie représentée par celle des nombres. ~~Pythagore~~ [Philolaüs] représente ~~de même~~ par des nombres les qualités. Le nombre 5 représente la qualité physique, le nombre 6 l'âme, le nombre 7 la santé et la lumière, 8 amour, amitié, prudence, invention. Il y a là une tendance à ramener la qualité à la quantité.

F. Anthropologie. En ce qui concerne l'âme humaine les pythagoriciens ont dit qu'elle est une harmonie, un nombre. La question est de savoir si par cette formule ~~les pythagoriciens~~ [ils] ont voulu dire que l'âme est l'harmonie ~~des~~ [d'un] corps ou ~~si elle est en elle-même~~ [s'ils ont voulu dire simplement qu'elle est] une harmonie (comme peuvent l'être une infinité d'autres choses). La première hypothèse semble peu établie.

23
133

– Elle semble contredite par la théorie de la métempsycose. Il est probable qu'en disant que l'âme est une harmonie, ils ont simplement appliqué à l'âme l'idée [générale] de l'harmonie.

[quant à l'assertion attribuée par Plutarque (Plac. IV, 2) disant que l'âme est, pour les pythagoriciens, un nombre qui se meut lui-même, elle doit être rejetée (...) Arist. (an. procr., c. 1, 5) nous dit que c'est] Xénocrate ~~a dit le premier~~ qui a défini l'âme ~~est~~ une ~~chose~~ [nombre] qui se meut ~~par elle~~ [de lui]-même ~~τὸ αὐτῷ κινοῦν~~ [ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον]. Philolaüs plaçait dans le cerveau la raison, dans le cœur la vie, [dans le nombril l'enracinement,] dans les organes ~~de la génération~~ [sexuels] le principe de la génération. Les Pythagoriciens [selon Sextus (adv. Math. I, 303)] sont les auteurs de ce principe qui a pris un rôle si considérable dans la philosophie [ultérieure]: les semblables ne sont connus que par les semblables: τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοια γιγνώσκεται. V. Philol. p. 26.

Idées morales – Ces idées, très remarquables d'ailleurs, ne font pas corps avec le système métaphysique des pythagoriciens: elles semblent des croyances, des ~~tendances~~ [traditions] religieuses, bien plutôt que des conséquences d'un principe philosophique. ~~Xénocrate~~, L'idée morale la mieux établie est celle de la métempsycose. Xénocrate, Philolaüs, Aristote, Platon fournissent des textes relatifs à cette doctrine (voir en particulier la fin du Gorgias). L'âme est unie au corps en punition de ses fautes. Elle y est en quelque sorte emprisonnée, ensevelie. Tant que l'âme est dans le corps, elle a besoin du corps; délivrée du corps, elle mène dans un monde supérieur une vie immatérielle. Vraisemblablement

On peut, pour le détail, consulter les mythes de Platon, ...

1° 124

les ~~théories~~ [idées] exposées par Platon sont en grande partie conformes aux doctrines pythagoriciennes. Il est probable que ces doctrines ont leur origine dans les mystères et dans les traditions orphiques. nous ne voyons pas comment elles se rattachent aux principes du système. On trouve également chez les pythagoriciens la théorie des démons intermédiaires entre Dieu et l'homme

Philolaüs ~~a~~ [paraît avoir] parlé de Dieu en termes magnifiques. Il reste à savoir si les fragments, où ~~il a parlé ainsi~~ [se trouvent ces beaux passages] sont parfaitement authentiques.

La principale mission de l'homme sur la terre c'est la vie morale. On raconte que Pythagore créa le mot philosophie, n'accordant aux hommes que l'amour de la sagesse, et pensant que la sagesse n'appartient ~~aux~~ [qu'aux] dieux. Les vers dorés sont un véritable livre d'édification, ~~voici~~ ~~quelques~~ voici quelques unes des ~~leurs pensées~~ [maximes morales des pythagoriciens]. L'ordre est la source du bien. Gouvernants et gouvernés doivent être unis par l'amour. Les jeunes gens doivent être élevés par l'État, ~~les vieillards doivent s'y appliquer~~ [jeunes et vieux doivent travailler pour l'État] (V. les vers ~~[illegible]~~ dorés)

Conclusion. Bien que les pythagoriciens aient attribué la plus grande importance à la culture morale, comme elle n'est pas rattachée à leur philosophie, ils n'ont pas élargi [de ce côté] le champ ~~de cette partie~~ des recherches philosophiques

25

125

Mais l'ont-ils élargi ~~autre part~~ [?] côté ?

Voici ~~quelques-uns de leurs~~ principes essentiels :

~~Le nombre seul est ex~~ « Rien de pensable, rien de connaissable sans le nombre » δῆλον γὰρ ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἦς οὐθὲν τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ' ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχούσας αὐτᾶς (τᾶς ἁρμονίας) ἐντὸς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, τῶν τε περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων. (Philolaüs, fragment 3. Didot, édition des Fragmenta philosophorum graecorum.)

« ~~Tout ce que nous connaissons a du nombre~~ Le nombre seul est exempt d'erreur. » ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐστι. (idem, fragment 13.) [De ce principe ils concluent que tout est nombre au fond et que, pour connaître la nature des choses, il suffit ~~1°, (Aristote, Métaphysique, I, 5)~~ Arist. Met. I, 5

1° d'observer les analogies que les choses présentent avec les nombres

2° partant de ces analogies, ~~de les ἐφαρμόττειν~~ de les mettre (les choses) en harmonie avec les nombres. (ἐφαρμόττειν)

Ces principes, les pythagoriciens s'efforcent de les appliquer ~~étendre~~ à l'arithmétique, à la musique, à la géométrie, à la physique, à la cosmologie, à l'anthropologie.

126

On ne peut pas dire qu'ils aient négligé la recherche du ~~divers~~ changement et de la production, puisqu'ils en ont cherché l'origine dans la théorie du limitant et du limité. Toutefois ils se sont demandé avant tout, « De quoi sont faites les choses ? » S'ils se sont préoccupés des πάθη ou changements, ils en ont cherché l'explication dans une ὕλη, dans un élément ~~fixe par lui-même~~. Ils ont essayé de tout ~~ramener~~ rapporter à des causes substantielles, ils n'ont pas eu l'idée ~~de cause sans détermination~~ d'une cause véritablement formelle. ~~La cause est pour eux déterminée c'est la détermination d'une substance~~

[Que vaut cette philosophie, au point de vue historique d'abord — Quelle que soit la ~~profondeur~~ portée du principe du fini et de l'infini, comme, chez les Pythagoriciens, il joue dans l'explication des choses un rôle analogue à celui de la décade, nous n'y pouvons voir qu'un des ~~nombres, dont les choses sont produites~~ aspects de la production des choses par les nombres, ~~nous n'y pouvons voir~~ et non un principe à part. [Les pythagoriciens sont des arithméticiens qui, séduits par l'évidence des nombres et par la fécondité de ces abstractions si vides au premier abord, conçoivent l'idée d'appliquer leur science à la solution particulière du problème métaphysique comme aujourd'hui des chimistes, des physiologistes, veulent

127

trouver dans leur science la solution de ce problème.

En quoi consiste donc le progrès opéré par le pythagorisme

[Il n'y a pas, au premier abord, en ce qui concerne le problème, de progrès ~~immédiat~~; ce que l'on cherche, c'est encore une explication immédiate des choses; ce n'est qu'avec Socrate & Platon que la philosophie cherchera spécialement les conditions de la science; et c'est avec Socrate que la morale entrera dans la philosophie.

[En ce qui concerne la solution, les pythagoriciens apportent un élément nouveau: les abstractions mathématiques.

[La solution réagit sur le problème. Les Ioniens l'entendaient de la manière suivante: problème de ~~avoir~~: de quel σῶμα sont faites les choses? Pour les pythagoriciens, qui placent le principe dans une abstraction telle que le nombre, le σῶμα devient un élément ~~l'élément dernier des choses est une~~ ἕτερον, véritable sans doute ~~et ingénieux~~, mais invisible, échappant aux sens, ~~une étoffe~~, ce qui est déjà une conception plus raffinée;

[Ensuite, ils montrent la possibilité d'introduire les mathématiques dans la philosophie. Par là ils préludent à cette idée, que ~~ce n'est pas la matière~~ seulement, mais la forme qui a encore du principe propre, et qu'ainsi la forme ~~une valeur immuable, on la~~ mérite d'être considérée pour elle-même ~~Dans~~ C'est ce que feront Platon et ~~dans~~ Aristote; ~~on en fait un usage spécial~~. La forme ne sera plus pour eux une chose dénuée d'action, elle sera un principe ~~spécial~~ fondamental actif; chez les Pythagoriciens elle est encore une chose dans les choses.

Tel est le rôle des pythagoriciens dans la philosophie grecque: il est considérable. ~~Nous ne conclurons~~ Devenu ...

128

puis avec Zeller qu'il n'y a là qu'une théorie matérialiste, analogue à la plupart des théories ~~enfantines~~ qui l'ont précédé. Nous voyons dans le pythagorisme une préparation à la philosophie ultérieure ~~doctrine des formes~~.

[Mais Le pythagorisme tient en outre ~~une~~ place considérable ~~générale~~ dans l'histoire générale de l'esprit humain.

[Considérons, à cet égard, la Loi de formation de la science.

La science paraît se former, d'abord par un double mouvement de l'esprit allant du dedans au dehors et du dehors au dedans (c'est à dire par un travail ~~mouvement~~ rationnel et un travail ~~mouvement~~ d'observation) Ce double mouvement

Définitivement n'est pas encore la science. il la prépare. Elle naît le jour où ces deux mouvements se rencontrent et se combinent légitimement. [Le premier ~~probablement~~ mouvement consiste, en somme, dans ~~c'est~~ la création de symboles, satisfaisant l'esprit, et commodes, propres à ~~capables d'~~assimiler les choses à l'esprit. C'est ce qu'il y a au fond de ce qu'on appelle l'à priori. Cette première opération ne fournit que des possibles. pour chaque question elle fournit plusieurs solutions également valables. ~~qui peuvent également satisfaire.~~

~~Le deuxième résultat~~ marche inverse, c'est l'observation, la simple constatation) pure & simple

129

des impressions que les choses produisent sur nous, l'essence de cette opération est la passivité, cette seconde opération donne le réel. ~~3° la~~

La rencontre de ces deux mouvements c'est l'application judicieuse des symboles aux faits, l'élection de certains possibles. Cette troisième opération contient ~~donc~~ 1° une traduction des symboles en faits (comme, lorsqu'on se demande quel sens physique ~~il faut~~ faut donner aux quantités négatives et imaginaires) 2° ~~une opération où elle on se demande par~~ quel ~~côté il~~ faut regarder le fait pour le faire rentrer dans les cadres à priori.

intelligibles, au moyen de l'expérience.

du fait en symbole consistant à chercher de biais

Comment doivent être entreprises ces trois tâches? ~~Elles~~ à vrai dire, elles se supposent les unes les autres; il y a sans cesse action et réaction de chacune d'elles sur les autres. Le mathématicien qui procède à priori fait déjà des choses au moyen de l'expérience. Exemple. L'espace a trois dimensions. Ainsi il est vraisemblable que si haut qu'on remonte dans la détermination des possibles, on constate l'intervention de l'expérience; de même il est très difficile que l'observation soit purement ~~passive~~. Toutefois de ces trois tâches, chacune ~~doit~~ être abordée ~~successivement~~ pour elle-même; elles ne peuvent qu'en être intelligibles.

[illegible]

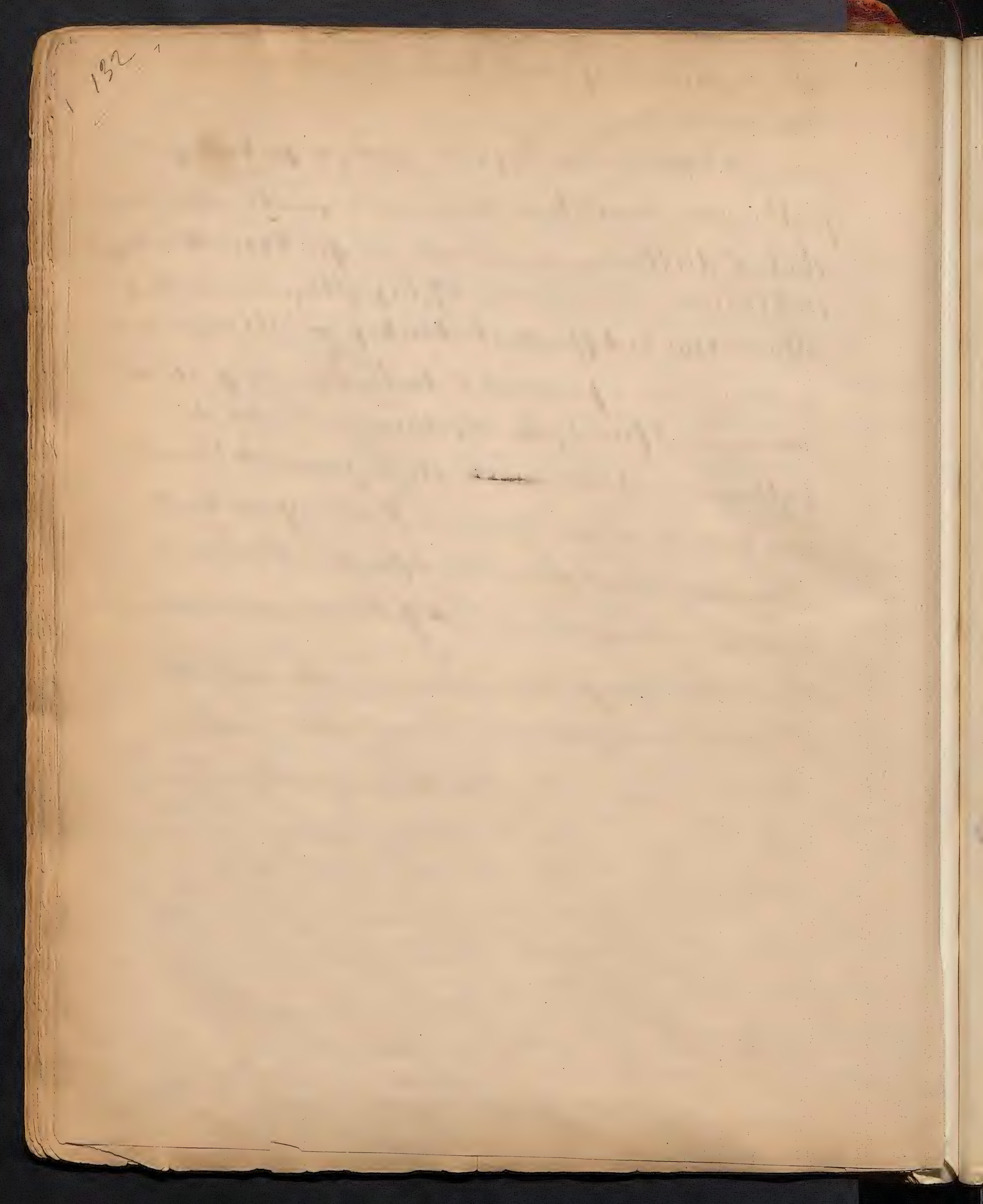
1°, d'abord la création de symboles maniables, 2°,
l'observation [vérifiée] ~~qui n'est peut-être par elle-même que~~
~~tard~~, 3°, la combinaison de ces ~~tendances~~ deux mouvements
vient naturellement en dernier lieu.

Les premiers Grecs [ont] ~~avaient~~ entrepris l'invention
des symboles. Thalès avait eu l'idée de la science
Les premiers Ioniens [ont] ~~avaient~~ créé [déjà] des principes un peu
moins vagues, "Il y a au fond des choses une substance,
[la] ~~une~~ substance peut être plus ou moins différente de ce que
nous voyons, hétérogénéité ou du moins dissemblance [entre]
[l'être et le phénomène] ~~la cause et de l'effet~~. [Mais ces] ~~Les~~ premiers philosophes passent
trop vite à l'application du symbole aux choses. Par suite
[ils réalisent immédiatement l'idée a priori dans une substance donnée, telle que l'eau, l'air, la matière infinie]
~~s'ils conçoivent que la cause n'est pas identique à l'effet,~~
~~ils cherchent une ressemblance qualitative~~. Ils [aboutissent promptement à] ~~n'obtiennent~~
~~que~~ des notions confuses et peu maniables, [stériles par conséquent] ~~C'est pourquoi~~
~~ils ne peuvent dépasser des principes trop généraux~~ [partant ces principes universels, κοινά]
qui étant infiniment généraux, sont infiniment
[vagues, ils n'apportent aucune application utile.] ~~larges~~. Les pythagoriciens ont cette idée. la seule
particularité que l'esprit entende, c'est le nombre,
Entre ~~l'esprit~~ [les symboles] et les choses un rapport d'identité et
même de ressemblance n'est pas nécessaire. Il suffit
d'un rapport d'analogie. Par suite 1° ils développent
pour lui-même le système des symboles, 2° ils observent
[ajoutent qu'...]

(3)

~~qu'~~on pourra [arrivera] représenter les choses par les nombres eux-mêmes.

En ce qui concerne la première partie, on peut dire que le pythagorisme nous a laissé, comme une acquisition définitive d'abord des théorèmes [de mathématiques], ensuite cette idée que les mathématiques ~~c'est~~ [sont] la science ~~de la certitude~~ [certaine par excellence. En revanche,] ~~...~~ les pythagoriciens se font illusion sur les ~~difficultés de l'entreprise~~ [possibilité d'appliquer les nombres aux choses]. Ils confondent les deux dernières parties de la tâche [entre elles & avec la première]. La première partie ~~est~~ [a été] ~~excessivement~~ [extrêmement] féconde; dans la deuxième, l'idée du pythagorisme est restée [longtemps] ~~...~~ stérile, mais c'est l'exécution non l'idée qui ~~est restée~~ [était] défectueuse. L'idée reparaît avec Descartes, ~~elle est devenue~~ [et devient] la définition [même] de la science. C'est que ~~les temps sont~~ [l'esprit humain est] mûr [pour cette tâche], ~~et~~ Galilée [ayant] montré comment on peut ~~app~~ rapprocher rigoureusement les résultats des mathématiques et de [champ de] l'observation. De nos jours les trois développements peuvent se faire simultanément. [Les rapports des nombres & psychologie] ~~Ils~~ ne sont plus seulement pressentis, mais rigoureusement ~~déter~~ déterminés.



137 – 1
[illegible]

G. [illegible]

Philosophie grecque

XIVe leçon.

Alcméon – Hippase – Ecphante – Epicharme – Les Eléates – Xénophane

–

A l'Ecole pythagoricienne se rattachent un certain nombre de philosophes qui en ont subi l'influence.

Alcméon, médecin de Crotone vivait vers l'an 500. – ~~ὅνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων~~, ~~[illegible]~~ Aristote ~~[illegible]~~ ~~des pythagoriciens~~ | ~~Il s'agit des oppositions qu'Alcméon [illegible] admettre le texte d'Aristote [illegible] Alcméon~~ le fait ~~[illegible]~~ [illegible] de la vieillesse et [illegible]. ~~mais~~ Il est vrai que (les mots qui se rapportent à ce fait | semblent interpolés et sans valeur. [Alcméon ramenait les choses humaines et vraisemblablement toutes choses à des oppositions, ~~mais [illegible] et sans méthode~~. φησὶ γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων [illegible]. Zeller s'attache à ce τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων pour dire qu'Alcméon s'en tenait aux choses humaines : mais cela tout vraisemblablement, car parmi les exemples que cite Aristote se trouvent : λευκόν ~~[illegible]~~ ~~chez les Grecs.~~ μέλαν, μικρόν, μέγα, qui ne sont pas relatifs à l'Homme.

[Aristote ajoute qu'il ~~exprimait les idées~~ ἀδιορίστως, sans ordre, sans méthode, tandis que les Pythagoriciens ~~disaient~~ cherchaient combien il y en ~~avait~~ et quelles elles ~~étaient~~ sont ὅσαι καὶ τίνες. [Une opposition domine toutes les autres. C'est l'opposition de l'immortel ou divin et du [illegible] corruptible. Le caractère du divin est le mouvement perpétuel [illegible] mouvement paraît être le mouvement qui joint le commencement à la fin. C'est ici le mouvement ~~perpétuel~~ circulaire. Aristote De anima I – 2 – 405 a 29 – Cf. Stobée 216 a 3.

A la catégorie des choses immortelles appartiennent les astres, la lune, le soleil, le ciel, κινεῖσθαι [illegible] οὐρανὸν [illegible]. [illegible]

((Met. I, 5, 986a)

manquant dans le cod. A^b qui fait autorité;

| , dans cette théorie

assignait ces oppositions

134

l'homme participe des deux natures. Car son âme [illegible] la nature éternelle : car [illegible] continuellement. αὐτῇ ὑπάρχει ὡς ἀεὶ κινουμένῃ. Mais d'autre part, les hommes appartiennent aux choses terrestres, parce qu'en tant qu'hommes ils ne peuvent joindre la fin au commencement. Aristote Probl. I, 32.

On ne peut déterminer avec certitude le rapport d'Alcméon avec les pythagoriciens. ~~Contrairement à l'opinion~~ il cherche en tout, comme ~~[illegible]~~ des oppositions en revanche ~~[illegible] d'après ce que dit~~ Aristote que la préoccupation de tout ramener au nombre ~~[illegible]~~ n'apparaît pas chez lui ~~[illegible] alcméon. [illegible]~~

~~Les pythagoriciens~~

Hippase de Métaponte place le principe des choses dans le feu : il s'inspire des pythagoriciens et surtout d'Héraclite.

Ecphante, | probablement au IVe siècle, disciple du pythagoricien Hicétas, ~~est~~ le premier chez qui se rencontre la doctrine de la rotation de la terre autour de son axe, ~~Ecphante~~ partage avec lui cette opinion. Il admet comme principes des unités ou atomes matériels différents en grandeur, en forme, et en force. C'est comme une combinaison de l'atomisme et du pythagorisme.

| qui vécut

Epicharme de Cos, poète comique plutôt que philosophe, aime les considérations générales et les sentences ; mais il n'est pas prouvé que ce soit un pythagoricien au sens | du mot.

| philosophique

Il dit que les dieux sont éternels. Car autrement le premier être aurait été sorti du néant. — Le [illegible] pour [illegible]

135

τε πε[illegible] καὶ ἄνω · l'homme devenu [illegible] en l'apprenant — le corps va dans la terre [illegible] et l'âme dans le ciel.

Les Éléates.

Les sources sont les fragments aux auteurs de Xénophane, de Parménide, de Zénon et de Mélissus. | Brandis : Commentationum eleaticarum pars prima ; Karsten : Philosophorum graecorum veterum operum reliquiae ; Mullach : Aristotelis de Melisso, ~~De Zenone~~, Xenophane et Gorgia, ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ; [illegible] Didot (Mullach).

On trouve aussi des renseignements dans Simplicius et Sextus Empiricus. | Sous le nom d'Aristote, un « De Zenone, Xenophane et Gorgia » | trouve précieux si c'était ~~[illegible]~~ authentique. Voici la conclusion de Zeller : Cet ouvrage traite de Mélissus, de Xénophane avec quelques erreurs et de Gorgias. Il n'est vraisemblablement pas | ni de Théophraste ~~ni d'Anaxagore~~. Car l'auteur parle | d'Anaxagore d'une façon différente de celle d'Aristote et de Théophraste. L'ouvrage est d'un péripatéticien mais contient des erreurs qui en font une source peu sûre. Parmi les ouvrages modernes, Voy. Gladisch : Die Eleaten |

Xénophane.

toutes Aristote Métaphysique I, 5, 986 b.20 – [illegible] I, 16, 1217 a.18. Cousin Xénophane fondateur de l'école d'Elée dans les nouveaux fragments 1828 – [illegible] De Xenophanis [illegible] [illegible]

Il naquit à Colophon en [illegible] environ (570 ? 480 ?) il vécut vieux, peut-être plus de 100 ans. Il est vraisemblable que [illegible] s'adonnait [illegible]

| On les trouve dans
| Xenophanis, Parmenidis & Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita, 1813.
| Disputationum, cum Eleaticorum philos. fragmentis, 1845.
| des Fragments
| Il existe
| qui serait une
| à ce sujet
| d'Aristote ni de
| d'Anaximandre, d'Empédocle,
| u. die Indier, 1844.

136

philosophie | ~~et~~ ; Ionien . Xénophane [illegible]

un disciple d'Anaximandre ; et il fait il parle de Thalès comme de

Pythagore pour les blâmer d'abord. Il parcourait un grand nombre

de connaissances et | récitait ses poèmes comme un rhapsode. Il alla | allait

aussi en Grande-Grèce et y vécut presque toute sa vie. Il est désigné

comme le fondateur de la philosophie éléatique. Nous ne connaissons

par les textes exacts de ses poèmes. Le principal est le περι φυσεως, ~~il~~ il

aussi | un poème satirique | Σιλλοι. Le titre περι φυσεως a été | composé | appelé

donné postérieurement. Le poème renferme peu d'opinions relatives à

la physique, et principalement ~~seulement~~ des idées théologiques. Pourtant ~~Platon~~

Aristote, Théophraste lui attribuent des idées métaphysiques et physiques.

Est-ce à dire qu'il ~~que~~ nous ~~n'ayons pas tout~~ manque des parties essentielles de son œuvre ? | ~~Mais~~

Aristote ~~avoue~~ déclare que sa métaphysique est toute religieuse. | La conclusion n'est pas nécessaire, car

Quel est le point de départ et le caractère général de la

philosophie ? Aristote (Métaphysique I, 5 986 b. 20) introduit les

Éléates après les Pythagoriciens. D'autres | ont considéré le tout comme étant | dit-il,

d'une seule nature μιᾶς φυσεως. Mais ils n'en déduisent pas le

reste des choses par le mouvement ; ils considèrent l'être comme immobile.

Parménide considère surtout l'unité logique. Mélissus qui ~~considère~~ tient

l'être comme infini ἄπειρον ~~le~~ considère surtout l'un ~~comme~~ matériel. Quant à

Xénophane il ne s'occupe pas encore de savoir si l'être est fini ou infini.

Mais il dit que l'être est Dieu. — A vrai dire tout ce que nous savons de

Xénophane est contenu dans ce texte si bref qui commence par Ξενοφάνης δὲ

πρῶτος τούτων ἑνίσας... Il nous montre que le point de départ de

la doctrine est théologique.

~~Dieu~~ Divisons cette doctrine en deux parties :

Doctrine métaphysique : 1° | (a) critique du polythéisme
(b) doctrine positive de la nature de Dieu et de ses rapports avec le

monde.

2° Physique ~~[illegible] différents points [illegible] dans la [illegible]~~

31

1° critique du Polythéisme

Les fragments commencent par l'affirmation de l'unité de dieu. εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος. — οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὔτε νόημα. Fr. I. Il critique l'idée des hommes sur la génération des dieux. Fragment 5.

Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι ὁμοίως
τὴν σφετέρην τ' αἴσθησιν ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

Il dit que chacun fait les dieux à sa ressemblance. Si les boeufs pouvaient peindre, ils donneraient aux dieux la forme de boeufs. Par suite il s'indigne contre les poètes, Homère et Hésiode. Il ne dit que les dieux accomplissaient maintes actions criminelles, vol, adultère, mensonge. Il y a égale impiété à dire que les dieux naissent qu'à dire qu'ils meurent. (Arist. Rhét. 2, 23. 1399. b 6.) Car dans les deux cas il y a un temps où les dieux n'existent pas. Voilà la critique.

2° Doctrine positive

Voici maintenant la partie positive. La divinité est une, identique à elle-même. Sextus Empiricus (Hypoth. physh. 1-224.) — éternelle — immobile — frag. 4 - Αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει - A ces attributs métaphysiques Xénophane ajoute des attributs moraux. La divinité est tout yeux, toute pensée, toute oreille. Elle meut toute chose par sa pensée sans fatigue intellectuelle. Ainsi Xénophane s'élève contre l'anthropomorphisme. Cependant il n'aboutit pas à l'idée d'un dieu purement abstrait.

Quels sont les rapports de ce dieu avec le monde? Cousin, Karsten, Brandis entendent la doctrine de Xénophane dans un sens théistique. Selon eux c'est Dieu distingué du devenir que Xénophane appelle Dieu. Mais cette interprétation est contredite par les textes et par des commentateurs irréfutables. Voici les textes. Aristote I, 5 Métaphysique

εἰς τὸν οὐρανὸν ἀποβλέψας, φησὶ τὸ ἓν εἶναι θεόν.

Aristote dit que Xénophane est le premier qui ait ramené toutes choses à l'unité. Simplicius Phys. 5 b Μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν πρὸς ἓν τὸ ὂν ~~...~~ πᾶν ~~πραγμάτων~~. Le principe des choses, l'être et le tout sont un. — Dieu (1. 22 + 12. 3)

| K. O. l'expression singulière

| la forme de | contre

Arist. Métaph.: εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.

| encore πρῶτος ἑνίσας. | Théophr. ap.

un ~~troisième~~ texte de Timon cité par Sextus Empiricus (1 - 224).
partout où j'ai tourné mon intelligence / tout se résolvait toutes choses dans l'un
et l'identique. J'ai vu tout l'être aboutir à une nature semblable à [illegible]
même. – Cicéron acad. 2, 17 - 38 Xenophanes unum esse omnia neque
esse mutabile et id esse Deum. L'interprétation panthéistique [illegible]
pas théistique s'impose. De plus et Xénophane précède Parménide qui
affirme le panthéisme le plus net. Ce qui est vrai c'est que Xénophane
n'a pas tiré complètement les conséquences de son affirmation : Dieu
un, immobile, identique avec l'être. Il a posé les principes dont le panthéisme
devait naturellement sortir] Il a traité le multiple et le changeant comme

/ Réminiscences

réels.

Il identifie le monde avec Dieu dans son ensemble et non dans les
détails. Il n'a pas tiré cette conclusion que le multiple et le changeant
ne peuvent être que des illusions de l'être ~~n'appartient pas~~ est nécessairement [illegible]

Les motifs de cette doctrine sont de deux sortes

1o religieux : Xénophane trouve que les poètes ont fait de Dieu une idée
(indigne de ~~[illegible]~~ la ~~[illegible]~~ divinité ~~[illegible]~~
2o physiques : l'unité du monde qui consiste peut-être simplement pour
lui dans la limitation du monde par la voûte céleste. Peut-être aussi
Xénophane a-t-il remarqué dans la nature l'unité et l'identité sous la
diversité. Ce serait donc à [illegible], mais à posteriori que se serait
constituée cette doctrine.

2e partie Physique
Les objets de la Physique, pour Xénophane, ne sont réels.
Quelques aphorismes ~~[illegible]~~ résultent de sa métaphysique, 2/3
mais la plupart n'y ont aucun rapport. Il a considéré le monde comme im-
mortel et éternel (Plut. Plac. 2, 4, 3. Mais il n'entend par là que
le monde actuel n'ait pas été engendré ~~De même quand il parle~~
~~de l'identité universelle. Aussi pour lui n'indique que la physique~~
~~est une illusion comme chez Parménide~~. Dans le détail la physique
[illegible] sa métaphysique. Aussi il paraît avoir considéré le
[illegible] de la méthode générale [illegible]

139 1

(ou, selon d'autres, l'eau & la terre) mais les vers sur lesquels s'appuient ces indications paraissent ne s'être rapportés qu'aux êtres terrestres, non à l'ensemble des parties de l'univers.

(Brandis : Commentationum eleaticarum pars prima ; Karsten : Philos. gr. vet. op. rel., I, 2 ; Didot, Fr., I)

(Stein : die Fragmente des Parmenides περι φυσεως 1864-7 ;

V., dans Arist. : Met. I, 5 ; III, 4. 1001 a 29 ; I, 3. 984 a, 29. De gen. & corr. I, 8. 325 a 13. Phys. VIII, 3. 253 a 32. III, 6. 207 a 15

[restes] éther comme la substance primordiale. Les astres sont faits de nuages enflammés. Ce sont des astres nouveaux qui apparaissent chaque soir.

Parménide

[Vies d'Diog. Sextus, Simplic., etc.] Sources. Fragments. Ouvrages modernes. Francis Riaux Essai sur Parménide d'Elée Paris 1840. Valke : Parmenidis Veliensis doctrina qualis fuerit, 1864, Berlin.

Parménide naquit à Elée. (515 ? - 450 ?) Platon (Parménide et Théétète) suppose que Socrate très jeune converse avec Parménide. Mais les discours qu'échangent Socrate et Parménide n'étant pas historiques la mise en scène ne doit pas l'être davantage. Rien ne prouve que Parménide soit jamais venu à Athènes.

Sa famille était riche et très considérée. Il eut quelques rapports avec les Pythagoriciens, mais c'est surtout à l'école de Xénophane qu'il se forma. Il était partisan du genre de vie des pythagoriciens. Comme philosophe il jouit d'une très grande estime. Dans le Sophiste le philosophe d'Elée l'appelle ὁ μεγας. Parménide est mis par Aristote au dessus de Xénophane et de Mélissus.

Comme Xénophane il exposa sa doctrine dans un poème appelé περι φυσεως. Les commentateurs l'ont divisé en 2 parties : [τὰ πρὸς ἀλήθειαν ou] περι του νοητου. — [τὰ πρὸς δόξαν ou] περι του δοξαστου, division faite après coup et, contraire à la lettre, sinon à ~~qui n'a jamais été dans~~ l'esprit du poème.

Le poème s'ouvre par de très belles paroles sur l'esprit qui va le guider dans ses recherches. Il suppose qu'il [le philosophe] est enlevé par un char jusqu'au sanctuaire de la Δικη et qu'il assiste au séjour de la sagesse éternelle. Alors la déesse lui enseigne la science, et la fausseté des opinions humaines lui montre

№ 140

Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ,
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής

Diels Fragment v. 28. ~~Il [illegible]~~ [illegible] Elle lui [illegible] s'écarte [illegible] De cette voie de recherche qui mène à connaître comme étant ce qui n'est pas. C'est la voie expérimentale et [illegible] ~~[illegible]~~ Il convient [illegible] que le juge par la raison [illegible]. l'argumentation [illegible] à beaucoup de difficultés que ~~[illegible]~~ vais t'exposer. [illegible]

---

12 I

1

P. Janet

Leçon XV

Parménide. (fin)

Le poème de Parménide ~~..~~ περὶ φύσεως est divisé en deux parties : l'étude des choses selon la vérité τὰ πρὸς ἀλήθειαν et les choses selon l'apparence τὰ πρὸς δόξαν.

La première partie renferme la doctrine de l'être, doctrine qui peut se résumer en un mot gros de conséquences : l'être est, le non-être n'est pas.

Εἰ δ' ἄγ', ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας
Αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
Ἡ μέν, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ·
Ἡ δ', ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
Τὴν δή τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπόν·

Parmenidis carminum reliquiæ. ed. Didot. v. 33

« Voici donc ce que je vais te dire, écoute et recueille mon discours : il ~~y a~~ n'y a que deux ~~principes~~ voies de recherche possibles,

142 — consiste à partir de ce principe —

~~Comment~~ l'être est et ~~comment~~ le non être n'est pas.

C'est la voie de la persuasion, car la vérité l'accompagne;

l'autre voie consiste à soutenir que l'être n'est pas et

que de toute nécessité le non être est. Je soutiens que

cette voie est tout à fait éloignée de la persuasion, que

c'est le sentier de l'erreur."

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι, id. v. 43.

Μηδὲν δ' οὐκ εἶναι....

~~Il faut~~ « Tu dois dire et penser que l'être est et que

le non être n'est pas - car l'être est et le non être n'est

rien."

Le principe acquiert un degré de précision de plus dans

l'alternative suivante

.... Ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἐστίν· id. v. 72.

Ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.

« La solution se trouve dans ce principe : entre l'être et

le non être point de milieu."

Le second texte nous montre ~~que~~ déjà que Parménide a eu

nettement l'idée de considérer comme illusoire tout

mélange d'être et de non-être. La portée de cette

proposition se manifestera de plus en plus. Dès

maintenant on voit qu'il a conçu l'être d'une

façon abstraite exclusive du non être, au lieu absolument

de admettre, comme on l'admet communément ~~qu'il y a dans nos projets une place au non être~~,

que une chose peut être d'un côté et

ne pas être d'une autre. Pour Parménide point de division, point de

reçu dans l'existence.

Quel est le motif de cette doctrine? Il est indiqué avec une telle précision qu'on ne peut comprendre comment Zeller y voit un | détail accidentel.

| simple

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, (οὐ γὰρ ἐφικτόν,)
v. 39 οὔτε φράσαις. Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

« Tu ne saurais connaître le non-être ni l'énoncer, car la pensée et l'être ne sont qu'un. »

L'être doit être soumis aux conditions de la pensée. Il ce n'est pas là un mot accidentel. Cherchant si l'être a pu sortir du non-être Parménide, dit:

– – – – – – – οὔτ' ἐκ μὴ ὄντος ἐάσω
v. 63 φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν,

« Je ne laisserai pas dire | que l'être soit du non-être, cela ne peut ni se dire ni se penser. »

| ni penser

v. 94 Τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα·

« C'est tout un que la pensée et l'objet de la pensée. »

Le motif de Parménide est donc | la ~~recherche~~ considération des conditions de la pensée et de la parole qui pour un grec ne se séparent pas.

| bien évidemment

X

Quelles sont les propriétés de cet être: L'être est absolument un et unique οὖλον ὅλον, il
v. 60. est seul de son espèce μουνογενές il est sans commencement ni fin, dans un présent

144 perpétuel, immobile. Il n'a pas été et il ne sera pas car tout forme actuellement une unité continue οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ v. 61
νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, [comment pourrait-il avoir été engendré ou s'augmenter; Il ne ~~pourrait~~ peut être en sortant ou en se nourrissant du non-être, lequel ne peut être ni pensé ni exprimé; il ne vient pas non plus de l'être car alors l'être existait déjà. Il faut ~~nécessairement~~ de toute nécessité qu'il existe tout entier actuellement ou qu'il n'existe pas du tout [« οὕτως ἢ πάμπαν πελέμεν χρεών v. 67
ἐστιν ἢ οὐχί » .... aussi la justice ne permet pas qu'il naisse ni qu'il périsse [« ... Τοὔνεκεν οὔτε γενέσθαι [οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη. » v. 69
Il y a déjà là l'esquisse d'une antinomie : si l'être devenait, il sortirait soit de l'être soit du non-être ce qui est également absurde. / [L'être est indivisible soit ~~bien~~ parce que en dehors de l'être rien ne peut le diviser, soit ~~ou bien~~ parce que au sein de l'être il n'y a aucune différence. Donc il ne devient pas /

οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον,
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν ξυνέχεσθαι. v. 78
Tout est plein d'être, tout est lié ~~ξυνεχές~~ et l'être ~~v. 63~~
touche l'être :
« Τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει. » v. 81
~~En maint endroit il exprime la seconde idée que~~

~~l'être est homogène. D'ailleurs l'idée commune~~
~~aux deux interprétations, c'est que l'être est~~
~~homogène sans éléments de division.~~ [L'être est
immobile dans les limites des liens puissants
qui l'enserrent. [« Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν
v.83 πείρασι δεσμῶν. » [il est stable « ἔμπεδον
v.86 αὖθι μένει; » car la puissante nécessité le
maintient dans les chaînes de la limite « κρατερὴ
v.87 γὰρ ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει »
Par suite l'être ne peut être infini « οὕνεκεν
v.88 οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι » car il
se suffit à lui-même et s'il était infini il aurait
besoin de tout « ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, ἐὸν δὲ
v.89 κε παντὸς ἐδεῖτο. »
C'est à quoi ~~Parménide~~ Aristote fait allusion quand il
distingue ~~ainsi~~ Parménide et ~~Zénon~~ Mélissus.
Il dit en effet que ~~l'un~~ celui-ci fait l'être infini, ~~l'autre~~ tandis que celui-là
Arist. Met. I. 5 (986.B.20 le fait fini.
partout égal à lui-même et en équilibre, l'Être est comparable à une sphère (V.10?)
enfin L'être est identique avec la pensée. [Que faut-il
entendre par cette identité de l'être et de la
pensée? [Préoccupé peut-être de montrer que
Parménide ne dépasse pas son siècle Zeller
veut qu'il ait simplement ramené la pensée
à l'être parce que ~~la~~ l'être étant tout, il faut bien

que la pensée y rentre. La doctrine serait aussi [ainsi]

éloignée que possible de l'idéalisme car la pensée n'y

n'aurait aucun privilège. [A coup sûr on ne

peut songer à chercher dans Parménide une

distinction ~~préétablie~~ [précise & préalable] de la pensée et de l'être ~~[illegible]~~ [suivie de ~~de~~]

~~il résulterait que~~ [la réduction de] l'être ~~serait ramené~~ à la pensée.

Il n'y a pas chez lui de théorie de la connaissance,

d'étude de la pensée pour elle même. Mais faut

il ~~identifier~~ [donc faire évanouir] la pensée ~~avec~~ [dans l'Être] toutes les choses

particulières ?

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, Parm. v. 95

εὑρήσεις τὸ νοεῖν ; dit Parménide :

« En dehors de l'être où elle est exprimée, on ne

saurait trouver la pensée »

On voit que la pensée est manifestée [réalisée,] par l'être, donc

la pensée n'est pas absorbée, anéantie dans l'être

comme le ~~serait~~ [sont] le multiple et le changeant.

L'être porte la marque de la pensée, c'est la pensée

~~réalisée~~ [exprimée, c'est en quelque sorte le Verbe]. C'est méconnaître le propre [caractère du principe] de Parménide

que de ne pas considérer le rôle spécial qu'il

attribue ici à la pensée. L'être est ~~essentiellement~~ [conforme aux conditions]

~~pensable~~ [de la pensée & de la parole]; sans être l'idéalisme, c'est là une

doctrine qui y ~~prépare~~ [achemine]. ~~Pour~~ [Selon] Zeller la pensée

serait pour l'être un accident comme les autres

formes particulières ; ~~elle~~ [nous constatons au contraire qu'elle] fait partie de son essence même.

[L'être est-il corporel ou incorporel ? ~~au point de vue de la matérialité~~. Une thèse très importante de Zeller | consiste à soutenir ~~soutient~~ à ce sujet le contraire de ~~une doctrine opposée~~ ce qu'on enseigne généralement. | On peut ramener à trois catégories les preuves apportées par Zeller.

1° preuves tirées des textes, des fragments de Parménide. Zeller fait remarquer (p. 517) qu'ils nous présentent l'être comme continu, homogène, identique à lui-même du centre à la circonférence, comme n'étant interrompu nulle part par le non-être, ne contenant pas en un point plus d'être qu'en un autre, ~~il compare même~~ enfin comme comparable l'être à une

v. 103. sphère. Comment devant une telle description peut-on nier que l'être soit corporel ? Ce ne pourrait ~~peut~~ être qu'en prenant ces expressions au sens figuré, mais jamais le philosophe ne se sert de métaphores, et d'ailleurs ~~de plus~~ nous ne trouvons pas de textes indiquant que l'être soit incorporel. On objectera l'identité de l'être et de la pensée : mais, | dit Zeller | cette formule, chez Parménide, ~~ce vers~~ n'implique nullement un sens idéaliste ; la pensée ne fait qu'un avec l'Etre ~~[illegible]~~ parce que, précisément au point de vue réaliste de Parménide, elle ne peut exister qu'à ce prix. D'ailleurs Parménide [illegible] les facultés intellectuelles de l'Homme du mélange des substances matér[illegible]

« C'est, dit-il, p. 150, immédiatement des choses sensibles elles-mêmes que les Eléates ~~[illegible]~~ placent ~~[illegible]~~ dans une substance unique & immuable. » Et il intitule le passage où il traite spécialement cette question : « Körperlichkeit desselben » (Seins) p. 516.

le corps du feu résulte les ... proprement dit ...

dans ~~l'être, il expliquera le λογος par un~~
~~mélange de~~ [du corps, de la proportion du] chaud [plus grand que celle du] ~~et de~~ froid (Zeller, p. 151, 529)

2°. Rapprochements avec Zénon, Mélissus et
les atomistes. ~~Ils~~ [(p. 517) Tous ces philosophes] ont traité l'être comme
étendu dans l'espace. Les atomistes [qui constituent une école distincte,] procèdent
des éléates dans leur doctrine des atomes et du
vide. Les atomes ~~devient~~ [sont les équivalents] de l'être [éléatique]. Le vide du non
être. Lequel doit isoler Parménide de tout ce
développement philosophique?

3. Les textes d'Aristote. Zeller invoque deux textes
remarquables. Dans le premier après avoir parlé [de Protagoras, de Démocrite,]
d'Empédocle, de Parménide, Aristote ajoute :
« La raison de leur doctrine c'est qu'ils cherchaient
la vérité sur les êtres sans connaître d'autres
êtres que les êtres sensibles. » Ailleurs il dit :
« N'admettant pas d'autres substances que les
sensibles et ayant conçu les premiers des essences
immobiles comme conditions de la connaissance de la
pensée, ils transportèrent aux substances sensibles
les ~~discours~~ [raisonnements] qu'ils avaient ~~constitués en se plaçant~~
~~ainsi au point de vue métaphysique du~~ [faits à propos du]
monde suprasensible. » ~~Zeller conclut que~~
~~l'unité éléatique n'est pas une essence spirituelle~~
~~séparée de l'essence sensible mais que c'est en~~
~~parlant des choses sensibles elles-mêmes que~~
~~Parménide a soutenu qu'elles ne sont qu'une seule~~

Mét. IV. 5 (1010. A 1).

De cœlo. III. 1 (298. B. 21 sq)

~~substance immuable~~,

Avant d'examiner les arguments ~~on peut~~ nous distinguerons ~~distinguer~~ dans ~~cette opinion~~ l'interprétation de Zeller, deux thèses différentes : 1° c'est en parlant des choses sensibles que Parménide a dit qu'elles consistaient dans une seule ~~chose~~ substance immuable. 2° L'un éléatique n'est pas spirituel mais corporel. Ces thèses doivent être distinguées. En effet On peut admettre que l'un a été conçu d'abord par les Eléates comme suprasensible et | transporté ensuite aux choses sensibles, ~~sans avoir été conçu tout d'abord comme corporel~~, non peut-être sans être altéré plus ou moins dans cette opération. Or ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~

| qu'il a été

| Des deux thèses que nous venons de distinguer, il le nous paraît établir fort bien la seconde, mais non la première.

[Considérons] ~~[illegible]~~ d'abord les textes d'Aristote, Zeller omet ~~ne cite pas~~ un texte d'Aristote qui dit exactement le contraire de ce qu'il soutient ~~son opinion~~. « Parménide a conçu l'un κατὰ λόγον rationnel, Mélissus l'un matériel. »

Met. 1.5.(986).13. 19

Et il ~~Il~~ n'est pas nécessaire d'admettre ici une contradiction chez ~~dans~~ Aristote. Voulant étudier la γένεσις et la φθορά Aristote remarque que certains philosophes, | les nient ~~à titre~~ du le principe de l'être, « mais, dit-il, les Eléates, en cela n'ont pas parlé en physiciens ; | ils ont presque transporté dans la physique un principe | métaphysique. C'est juste le contraire de ce que veut Zeller, car

κατὰ ὕλην, -την

| les Eléates,

| l'être qu'ils ont considéré est l'être suprasensible. Et c'est à tort qu'ils

| qui n'est à sa place qu'en

nous avons rappelé la première thèse ?

150

le principe, selon Aristote, était primitivement

κατὰ λόγον c'est à dire rationnel métaphysique. Mais

C'est Socrate le premier qui a révélé qu'il y

avait ~~des~~ dans les phénomènes moraux un monde supra sensible ~~à expliquer~~ à considérer pour lui-même.

Avant lui, ayant trouvé un principe suprasensible ×

on manquait, pour l'appliquer, d'un ~~[illegible]~~ objet approprié ; on était condamné à

~~les Eléates ne surent pas en faire un usage~~

~~légitime et dans l'application le ravalèrent~~

aux choses sensibles.

~~Pour~~ En ce qui concerne le second ordre d'arguments, d'abord le

rapprochement avec les autres philosophes ne doit pas

être poussé trop loin, puisque Aristote distingue

précisément Parménide et Mélissus. (Met. I, 5, 986 b, 18) Ensuite,

sans doute, un homme est de son temps mais

il peut bien trouver une idée qui ne s'applique

pas immédiatement aux problèmes dont

s'occupent les contemporains. | Le mystique

dans le nuit | ~~qu'a atteinte~~ qu'elle reparaît dans

sa pureté primitive. Parménide a apporté ~~un~~ un

principe ~~nouveau pour résoudre un problème~~ hors de proportion avec le problème tout physique ainsi de la

~~ancien~~ philosophie de son temps, & être impuissant à maintenir, dans l'application, l'intégrité de son principe, parce qu'il n'avait pas su changer les termes du problème.

Dès lors l'idée s'altère d'abord pour trouver une application. | lorsque de prétendus problèmes auxquels elle répond |

Enfin les fragments de Parménide semblent

traiter l'Etre comme corporel, (cercle de forte) homogène,

immense, et (il se compare à une sphère. Peut

être) trouverons nous quelques fragments aux mêmes

cependant

151/

s'applique la distinction que nous ~~venons~~ avons de faire ;

[D'une part, quand il cherche ~~Pour chercher~~ les conditions de la pensée et de la parole, Parménide nous apparaît certainement comme arrivant à ~~la connaissance des principes plus~~ un principe tout logique & (V. notamment v. 72) ~~métaphysiques que logiques~~. ~~Il est certain~~ D'autre part, que Parménide attribue à l'être des propriétés de plus en plus voisines des propriétés sensibles ; | il est certain

ces indications, divergentes en apparence, se concilient dans l'interprétation suivante : Parménide part d'un principe métaphysique ; il veut ensuite user | pour déterminer la « substance » des choses sensibles », | et alors il le rapproche, ~~autant que possible~~ non sans l'altérer, | peut-être, mais en s'efforçant de ne point l'altérer, | des conditions du monde sensible : ~~puisqu'il ne connaît que celles-là~~. Mais il ne procède pas par abstraction, comme le croit Zeller (p. 518) : il procède a priori et par déduction : il part de l'idée de l'être et il essaie de développer cette idée de manière à lui donner quelque fécondité. Aussi, malgré qu'il en ait, il rapproche l'être de l'espace tout en maintenant ferme la négation du temps. ~~La chose reste vague parce qu'il procède a priori par déduction, elle ne le serait pas s'il procédait a posteriori, par abstraction des conditions sensibles~~, [D'ailleurs ~~Ensuite~~ il n'est pas | absolument | exact de dire que jamais Parménide n'use d'un langage figuré, & qu'ainsi l'expression : ~~Il dit que l'être est~~ semblable à une sphère doit être prise au propre ~~analogue à une sphère~~. Dans la physique, nous trouvons certaines expressions allégoriques. L'éclair et le sombre sont représentés sous la forme d'un ~~de~~ principe mâle et d'un ~~de~~ principe femelle, leur mélange est représenté comme une union sexuelle. (V. 130 sqq.).

152 l'Un premier n'est Eros. quoi qu'en dise Zeller, il est inadmissible ~~Il est possible~~ que cette expression qui ~~paraissent~~ paraît [semblable à une sphère] matérialiser l'être doive être prise ~~soient~~ dans un sens ~~certaine mesure~~ figuré.

Nous concluons donc comme Aristote : Parménide a conçu un principe véritablement métaphysique ~~absolument~~ a priori en cherchant la condition de la pensée et de la parole. Ne connaissant pas le monde intellectuel ~~psychologique~~ et moral, il n'eut d'autre ressource pour utiliser son principe ~~l'appliquer~~ que de le transporter au monde sensible ~~et d'altérer~~ au risque de le matérialiser plus ou moins. — [La méprise de Zeller vient de ce qu'il a omis le caractère panthéistique de la doctrine. ~~Tout le rapport du divin, de l'absolu et du relatif, l'identification de l'un et du multiple.~~ En transportant l'un à la seule réalité dont il eût l'idée, Parménide n'a pas entendu le nier : ce n'eût été le nier que de le rendre corporel. De là précisément la stérilité absolue de sa doctrine qui ne peut sortir ~~sort pas~~ de cet axiome : l'être est, le non être n'est pas, pour ce philosophe qui se place au point de vue du principe de contradiction, car si la notion vague d'Etre étendu paraît pouvoir être conservée comme expression de l'un, il devient trop évident que le multiple & le mouvement ne sauraient être [illegible] dans anéantir décidément cette unité qui doit être la forme inviolable de l'Etre.

~~Quelques détails sur~~ La physique est la théorie des choses κατὰ δόξαν selon l'opinion.

L'opinion à la vérité ajoute au Etre l'idée du non-être et considère ainsi les choses comme composées ~~de~~ d'éléments

(non d'un mot isolé mais en tenant compte de toutes les assertions de ce philosophe.)

que Socrate le premier devait mettre en lumière

Le panthéisme n'est pas le monisme pur & simple. C'est toujours plus ou moins l'identification de deux contraires dont aucun ne doit être entièrement sacrifié à l'autre. Certes nul panthéisme ne se rapproche autant du monisme absolu que le panthéisme éléatique. Pourtant chez Parménide lui-même il reste deux termes, que le système réunit intimement sans les sacrifier l'un à l'autre. Les deux termes sont l'un (κατὰ λόγον) & l'être (dans l'Espace). En appliquant le premier au second Parménide ne croit pas plus le sacrifier qu'il ne pense sacrifier le second en en faisant l'expression du premier. En d'autres termes,

~~Le désir dans l'existence.~~

~~Quel est le motif de cette doctrine~~

~~partir~~ opposés. Un seul contraire existe réellement ~~pour~~ au point de vue de la vérité, pour l'opinion il y en a deux. ~~Mais la vérité peut dire lequel de ces deux contraires a la prépondérance, a le plus de ressemblance avec l'être.~~ Les contraires sont ~~par exemple~~ spécialement : la lumière et la nuit, le ténu et le dense, le masculin et le féminin. C'est la lumière, le ténu, le masculin qui ~~participent de~~ représentent l'être, les autres représentent le ~~de~~ non être. ~~Chez~~ Parménide ~~aussi quelques idées~~ [En] cosmologie, ~~Il~~ se rattache au système pythagoricien sans le suivre en toutes choses. Pour lui le monde est composé de sphères concentriques, la sphère la plus interne et la plus externe sont faites ~~d'un~~ d'un élément obscur. Autour et au-dessous se trouvent des cercles de feu pur ; dans la région moyenne des cercles faits d'ombre et de lumière. [La terre est au centre du monde. Au centre de l'univers | la divinité qui gouverne le monde comme le feu central des Pythagoriciens. [[La vie de l'âme résulte du mélange des substances dans le corps. La sensation et la pensée sont expliquées par ce mélange ; a la nature des membres produit.

Restent quelques idées anthropologiques.

v. 146

la pensée dans l'ensemble des hommes et dans chacun. La nature des opérations intellectuelles dépend de la proportion du chaud et du froid dans le mélange. Si le froid domine c'est la sensation; si le chaud domine c'est une forme plus haute de l'intelligence, la pensée : τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα. (V. 149) ~~L'intelligence se règle sur le principe le plus élevé, chaleur ou froid et produit la pensée ou la sensation~~. Les semblables sont connus par les semblables; les cadavres ne perçoivent plus que le froid et le silence. Ainsi point de distinction du spirituel et du corporel. [La physique n'a d'une valeur tout hypothétique indique comment il faudrait concevoir le monde ~~corporel~~ du multiple s'il avait une réalité.

En résumé la philosophie de Parménide consiste à appliquer à l'être le principe de contradiction conçu sous sa forme strictement logique et à imposer au monde sensible la notion de l'être qui en résulte. Pourquoi ~~appliquer~~ imposer ce principe aux choses ? Parce que la forme de la pensée, par conséquent la condition de l'intelligibilité, c'est le principe de contradiction dans toute sa pureté, ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, sans notion de temps ni de rapport. ~~Et le symbole logique ainsi constitué est appliqué au monde sensible.~~ Parménide érige l'unité absolue réclamée par la pensée en ~~[illegible]~~ substance de l'Être.

Sans doute tous les philosophes de cette époque sont métaphysiciens en ce sens qu'~~ils~~ considèrent les choses bien plus au point de vue de l'universalité qu'au point de vue du particulier. Mais les ioniens cherchent les explications des choses dans une chose semblable, telle que

(149)

l'air, l'eau, ils n'inventent pas ~~un~~ de symboles.
Héraclite a l'idée d'un ξυνόν, mais il ne le ~~re~~présente pas comme ~~la raison de la connaissabilité~~ le principe de l'intelligibilité des choses, ~~mais il dit que~~ c'est pour dire que les choses étant faites de contraires ~~nous ne pouvons pas les disjoindre~~ c'est d'un ~~disjoindre les éléments~~ briser l'unité.

précisément destinés à satisfaire la pensée.

il dit simplement : δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, et s'il s'inquiète de la connaissance, c'est seule pour les connaître, et de considérer des deux contraires à part chacun

Les Pythagoriciens se demandent quelle est ~~fait~~ la science qui présente le plus haut degré de ~~connaissabilité des choses, il trouve~~ certitude et ils constatent que ce sont les mathématiques. ~~C'était répondre~~ mais ils s'en tiennent à la question de fait : les éléates posent la question de droit et Parménide répond par l'~~application~~ détermination de l'un logique ou expression du principe de contradiction. Or appliqué aux choses, ~~il~~ un tel symbole en fait de pures illusions. Il s'agira d'élaborer ce symbole logique pour le rapprocher des conditions des choses. Il faut rendre ce symbole utilisable. C'est ce que fera Aristote quand on se sera convaincu avec Zénon de l'impossibilité de l'appliquer. Cette oeuvre d'adaptation sera réalisée ~~par~~ sous l'influence d'Héraclite qui rappellera ~~la nécessité d'appliquer le~~ la réalité du multiple et ~~le~~ du changeant comme tels et la nécessité de les expliquer si l'on veut ~~conclure~~ constituer la science du réel que poursuit l'esprit humain.

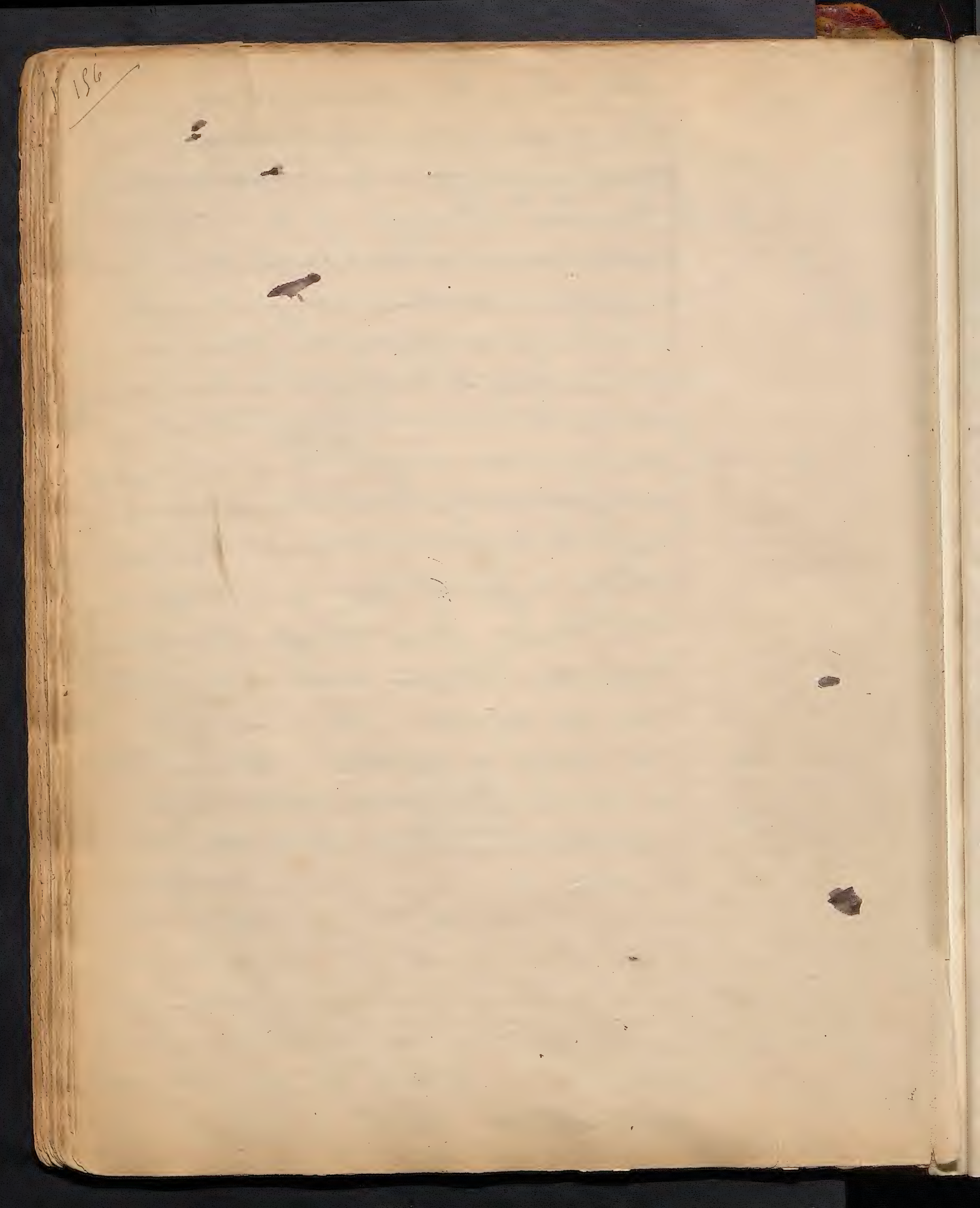
les premiers

immédiatement

Platon &

sans supprimer d'abord ce qu'il s'agit d'appliquer.

du symbole aux choses



57

Rédaction de philosophie.

Zénon d'Elée. –

Avec Parménide, nous avons entrevu l'origine du problème de Hume (à quelles conditions l'Etre est-il intelligible): avec Zénon, nous allons voir l'origine des antinomies de Kant. –

Zénon naquit au commencement du Vᵉ siècle, se fit connaître comme philosophe un peu avant le milieu du siècle, fut l'élève et l'ami de Parménide. On raconte que dans une conspiration contre un tyran, à laquelle il avait pris part, il fut arrêté, mis à la torture et montra le plus grand courage. –

Platon parle d'un ouvrage qu'il composa et qu'il appelle τα Ζηνωνος γραμματα, (Parménide, 127). Il en indique l'objet : l'ouvrage était consacré à réfuter l'opinion commune sur la réalité des choses sensibles par réduction à l'absurde, montrant que les hypothèses fondées sur cette croyance et poussées ~~à~~ jusqu'à leurs dernières conséquences se contredisent. – Le livre est perdu ; il en reste des fragments (tirés d'Aristote (Phys.) et ~~[illegible]~~ de Simplic.), ~~et~~ (cf. Didot-Fragm. ph. gr., I, 269-270) et quelques indications, (Platon : ~~dans le~~ Parménide 128, Phèdre 221 ; Aristote, physique VI. 2. 9. – IV, 1, 3. VII, 5 [illegible] ; dans Simplicius in Phys. fol. 255 a., dans Diogène de Laerte IX parag. 25). –

Parmi les ouvrages modernes, V. Ed. Wellmann : Zeno's Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen, Frankf. a. d. O., 1870. Consulter aussi : Evellin : Infini et Quantité, 1880.

Quel est l'objet de sa philosophie. Tandis que Parménide expose directement sa doctrine en cherchant les conditions de la pensée, puis de l'être, à priori, Zénon ~~la~~ démontre la ~~même~~ même doctrine indirectement, dialectiquement, par la réfutation de la doctrine adverse, c'est-à-dire la doctrine du sens commun. ~~Celle~~

158

~~Le~~ Parménide aboutit à la négation du devenir que le sens commun admet. ~~La~~ Réfuter la doctrine du devenir, c'est confirmer la philosophie de ~~c'est donc être du même avis que~~ Parménide. (V. Plat., Parm., p. 128)

[Quelle est la méthode de Zénon ? – Il se place au point de vue du sens commun et soutient qu'en poussant le raisonnement assez loin (εἴ τις ἱκανῶς ἐπέλθοι, Parménide 128) on trouve que la doctrine du sens commun mène à des contradictions. Et cela de deux manières : tantôt on arrive à des conséquences qui contredisent le principe admis ; tantôt on trouve que le principe ~~cette doctrine~~ comporte deux interprétations contradictoires. – La doctrine du sens commun viole donc le principe ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, soit dans le rapport de ses principes avec les conséquences (réduction à l'absurde ordinaire), soit dans le rapport de ses conséquences entre elles ~~le second de ces deux cas, c'est la~~ (réduction à l'absurde par voie d'antinomie). –

Par exemple, (si le multiple existe, on peut démontrer à la fois qu'il est fini et infini ; si un corps est en mouvement, il n'atteindra jamais un but aussi proche qu'on voudra, et aussi...) ~~or~~ le principe de contradiction est violé des deux côtés ~~dit qu'une chose à la fois finie et infinie n'existe pas~~ : donc le multiple et le mouvement n'existent pas.

[On peut en effet ramener ~~Ramenons~~ à deux chefs (cas) les discussions que présentent ~~font naître~~ les textes : le multiple et le mouvement.

I. Si le multiple existe, dit Zénon, il en résulte des contradictions insolubles. 1. Et d'abord, si on le considère ~~On peut démontrer à la fois qu'~~ au point de vue de la grandeur, (on peut également démontrer qu') il est infiniment ~~très~~ grand et qu'il est infiniment ~~très~~ petit, μεγάλα καὶ μικρά. –

Voici d'abord comment Zénon ~~il~~ prouve que le multiple est infiniment petit. Tout multiple est une collection d'unités ~~consiste dans une foule infinie d'éléments petits~~, mais (par définition) une unité réelle doit être indivisible. Ce qui est indivisible est sans

sauter un feuillet
~~Voir p. 159~~

69 (Cette page est transposée)

Les antithèses vont au contraire du composé aux éléments, et cela par procédant par (dichotomie ou) progrès à l'infini; Elles prouvent que ce composé suppose des ~~conditions~~ parties analogues, qui en supposent d'autres ~~qui elles-mêmes~~ & ainsi de suite à l'infini.

Aristote a ... critiqué ces arguments.

Aux thèses, Aristote oppose sa théorie de la puissance et de l'acte laquelle comporte selon lui, sans violation du principe de causalité, une certaine hétérogénéité entre les parties & le tout. ~~entraîne une modification radicale de la notion de causalité~~. (v. ch. physique). — Ex. S'il faut, dit-il, une force d'une quantité déterminée pour produire un effet, la moitié de cette force ne produira ~~jamais~~ cet effet à aucun degré. De même pour qu'un son se produise, il faut répandre un certain nombre de grains. Si ce nombre n'est pas atteint ~~ne se rencontre pas~~, le son ne se produit pas du tout. οὐδὲ δὴ τοσοῦτον μόριον ὅσον ἂν κινήσειε τοῦ ὅλου (en tant qu'étant du tout, qu'agissant dans le tout), εἰ ἔχη καθ' αὑτὸ οὐ κινεῖ οὐδέ· ... γὰρ οὐδέν ἐστιν ἀλλ' ἢ ἐν τῷ ὅλῳ δυνάμει. Arist. Phys. VII, 5. 250 a 23.

[C'est donc Zénon qui est d'accord avec le principe moderne: rien ne se perd et rien ne se crée. Mais Aristote est d'accord avec l'expérience, telle qu'elle existait de son temps. Ce n'est que par la théorie mécanique de la chaleur qu'on est arrivé à réconcilier plus ou moins complètement le principe éléatique avec l'expérience.

Aux antithèses, Aristote oppose la notion de ~~quantité~~ continu, divisible à l'infini, mais non en points indivisibles (Phys. VI 8. 239 a). — [Il voit le vice général de l'éléatisme dans la confusion de l'être et de l'un, d'où il résulte que le multiple ne peut plus être qu'une multiplicité absolument discrète, et que, l'un étant dans la sphère du sensible forcément sans grandeur, le multiple, qui est le composé, le sera aussi. —

C'est que pour Zénon, le monde sensible était le seul réel. De là les difficultés, dit Aristote. — [Bayle a ~~repris les arguments~~ Zénon, Hegel Aristote. Herbart a repris la doctrine de la discontinuité absolue.

[La croyance au multiple et au changement est-elle compatible avec

les conditions de la pensée et de la science ? Voilà le problème de Zénon.

On pouvait, soit s'efforcer de lever la contradiction, soit l'accepter et en faire ~~une preuve~~ la marque même de la réalité. – Hegel est le premier qui ait nettement pris ce second parti ~~l'accepta~~. Les Grecs tâchèrent de ~~la~~ la contradiction lever 1° en modifiant la conception de l'~~être~~ réalité, 2° en modifiant le principe de contradiction.

~~Pour~~ En ce qui concerne la conception de l'~~être~~ réalité, ils cherchèrent à lever la contradiction principalement par l'hypothèse du vide (les atomistes) équivalent du non-être des Eléates, et auquel l'existence fut accordée. – Plus cet expédient ayant paru insuffisant, ~~Puis, au vide matériel fut substitué le vide métaphysique, ὕλη ou δύναμις ou τύχη. De plus~~, Platon et Aristote imaginèrent deux mondes ; dans l'un ils mirent le multiple (ὕλη, acte) ; dans l'autre, l'un. –

Pour ~~modifier~~ fondé sur une conception telle que l'ὕλη ou la δύναμις qui était l'équivalent métaphysique du vide des atomistes (rapprochement réel) le principe de ~~conception~~ contradiction, formulé par Parménide ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, Aristote y fit entrer les notions du temps et du rapport, c'est-à-dire ~~le~~ précisément les ~~[illegible]~~ oppositions du multiple en question, opération qui n'était pas légitime.

Dans les temps modernes Leibniz au principe de contradiction y joignit son principe de raison suffisante qui suppose le multiple possible. Kant y a joint le temps et l'espace eux-mêmes comme conditions de la pensée. – Enfin Hegel démasqua ces manœuvres métaphysiques et mit la contradiction, franchement, dans les principes, c'est-à-dire considéra ~~que~~ la contradiction comme ~~est~~ la loi même des choses.

En somme, la philosophie de Zénon au plus haut degré ~~eut~~ le mérite d'être féconde.

A. Le Breton

grandeur ; donc les parties ultimes dont se compose le multiple sont sans grandeur. Donc on n'ajoute rien à la grandeur d'un objet en y ajoutant de telles parties, et on ne la diminue pas en les retranchant. Mais ce qui ne change rien à l'objet auquel on l'ajoute ou le retranche, n'est rien : donc le multiple est composé d'éléments infiniment petits. [Donc il est lui-même infiniment petit] (Simplicius, in Phys. fol. 30 b/a.—

Voici maintenant comment Zénon prouve que le multiple est infiniment grand. Comme ce qui est sans grandeur n'est rien, pour être, il faut que le multiple ait une grandeur. Donc ses parties doivent être distantes les unes des autres, c. à. d. séparées par d'autres parties. ~~Mais~~ Le même raisonnement ~~précédent~~ est applicable à ces parties ; elles doivent se composer elles-mêmes de parties et ainsi de suite à l'infini. Mais s'il y a entre A et B une infinité de parties, A et B sont infiniment ~~séparés~~ distants l'un de l'autre : le multiple est donc infiniment grand ; ~~voilà donc bien la conclusion~~. (Simplicius in Phys. 30 b).—

2. Considérons ~~maintenant~~ ~~Arrivons à la 2e question~~ ; le multiple au point de vue du nombre. A ce point de vue, il est à la fois fini et infini :

Εἰ πολλά ἐστι, τα αὐτα πεπερασμενα ἐστι καὶ ἄπειρα. — Il est fini ; en effet, s'il existe, il faut qu'il soit ce qu'il est, ni plus grand, ni plus plus petit ; qu'il renferme un nombre donné d'unités. Mais ~~alors, il est fini~~.

160

D'autre part, il est infini ; car il doit y avoir d'autres unités entre elles, de sorte ~~ces~~ unités, (que l'on considère,) et ainsi de suite à l'infini.

Dans chacun de ces antinomies, l'argumentation employée dans l'antithèse est ~~C'est~~ ce que les anciens appelaient la preuve par dichotomie. Remarquons que, dans cette preuve, ce ~~ce~~ (que l'Eléate insère ~~entre~~ entre A et B, ce n'est pas un vide, comme les atomistes, c'est un être aussi réel que A et que B, et semblable à eux. En cela il ne se place pas précisément au point de vue du sens commun : il applique au multiple ~~[illegible]~~ considéré comme existant le principe éléatique suivant lequel le non-être (c'est-à-dire, ici, le vide) ne peut être ni conçu ni énoncé.

3. Nous intitulerons d'après Aristote le 3e raisonnement, raisonnement du tout et de la partie (Phys. I, 2. 185b, 13) ~~: la partie et le tout sont-ils~~ considérés au point de vue de leur homogénéité. ~~ou non. - Le tout~~ Le tout ne peut, logiquement avoir ~~a-t-il~~ des propriétés qui n'~~ont~~ auraient pas leur raison dans les parties ? Mais appliquée à l'expérience, cette règle la convainc d'absurdité.

Le argument des Eléates est celui du tas. - Etant donné un médimne de grains de millet, cette quantité, en ~~se répandant~~ tombant produit ~~-elle~~ ~~elle~~ un son ? - Zénon conclut qu'un seul grain ou même un fragment de grain doit en produire un. Or, en fait, il n'en est rien : donc l'expérience fournit des phénomènes absurdes (Aristote Phys. VII 5. ~~[illegible]~~ Simplicius fol. 255 a). -

De là peut être tirée ~~tout une~~ l'antinomie suivante : si nous prenons pour point de départ (la propriété d')un seul grain de millet, nous conclurons qu'une quantité quelconque de grains ne fait pas de bruit ; si nous prenons la propriété du ~~le~~ tas pour point de départ, nous conclurons que le grain en fait un. Donc si le multiple existe il a et n'a pas à la fois telle propriété sensible que l'on voudra considérer ; ~~conclusions contradictoires, erronées toutes deux.~~

4. ~~Est~~ Un ~~le~~ lieu du multiple ? (lieu donné) pour être réel, ~~s'il est considéré comme existant, c'est absurde : il~~ considéré comme infini, devra lui-même être dans un lieu et de la sorte à l'infini (Simplicius, in Phys. 130b ; Aristote Phys. IV, 1.3.). —

Passons aux arguments contre le mouvement (Arist. physique VI, 9, 2 ° 9 ζ° ὅ 10 399)

Il y en a quatre. 1. πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος. – Etant donné un corps qui doit aller de A à B, avant d'arriver à B il faut qu'il arrive au milieu du chemin soit ~~A~~ A'; avant d'~~y~~ arriver à A' il faut qu'il arrive à A'', ~~au~~ milieu de A ~~à~~ à A', et ainsi de suite à l'infini. – Il ne pourra donc jamais arriver à B : il devrait pour y arriver parcourir un nombre infini de points, ce qui est impossible. –

2°. l'Achille. Cet argument consiste à soutenir que dans sa course le lent ne sera jamais rattrapé par le rapide pourvu qu'il ait sur lui une avance aussi petite que l'on voudra. ~~Car~~ Avant d'atteindre la tortue ~~fuyard~~, il faut qu'Achille ~~que le chasseur~~ arrive au point de départ de celle-ci ~~du fuyard~~. Achille est en A, la tortue en B : il ne peut l'atteindre avant d'arriver en B, pendant ce temps elle va en C, qu'on peut supposer aussi rapproché de B que l'on voudra. Pendant qu'Achille va ~~espace si court que ce soit~~ ; ~~lui va~~ de B en C, la tortue ~~elle~~ prend une nouvelle avance, ~~fait encore un petit chemin de C en E~~ et ainsi de suite à l'infini. –

3°. La Flèche. – Cet argument a pour but de montrer ~~que~~ qu'un corps qui apparaît comme étant en mouvement est en réalité immobile. Considéré dans un ~~espace~~ instant indivisible, la flèche ~~un corps~~ est forcément immobile. – Mais un temps quelconque n'est jamais ~~que~~ qu'un composé d'instants indivisibles, et comme le tout ne peut rien contenir ~~avoir~~ qui ne soit déjà ~~ait sa raison~~ dans les parties, la flèche ne devrait jamais être en mouvement si longue que soit la durée pendant laquelle on la considère. ~~un corps toujours en repos ne peut pas être dit en mouvement.~~ –

Les deux premiers arguments se fondent sur cette hypothèse qui ...

162.

longueur est composée d'une infinité de points. L'espace est considéré comme une collection de temps se touchant, mais ne se pénétrant pas.

Le troisième argument repose sur une conception analogue du temps. Les points y sont remplacés par les instants.

4°: Étant donnés quatre points A_1, A^2, A^3, A^4, supposés immobiles; puis deux rangées de points mobiles B_1, B^2 B^3 B^4 et C^1 C^2 C^3 C^4. On suppose que les B vont dans le sens → et les C dans le sens ←. Au bout de ~~quelque~~ un certain temps B^1 est sous A^4, C^1 sous A^1. Pendant ce temps ~~un~~ le point ~~soit~~ C^1 aura parcouru ~~à la fois~~ d'une part les quatre points B^1 B^2 B^3 B^4 et d'autre part seulement les deux points A^2 A^1. — Zénon voit là une contradiction; il exprime ce résultat de la façon suivante: dans le même temps, auront été parcourues 2 longueurs dont l'une est le double de l'autre, et ainsi la moitié égale au tout, ce qui est absurde.

Il ne s'inquiète pas de savoir si ~~l'une~~ la rangée des A est immobile, ~~et l'autre en~~ tandis que celle des C en mouvement. — C'est qu'il considère, lui, qu'on ne peut pas ~~parler du~~ supposer, pour la rangée B, le mouvement ~~c'est ce~~ qui est précisément en question: il y aurait là, selon lui, un cercle vicieux. —

Résumé. On peut dans la plupart de ces arguments distinguer ~~la~~ des thèses et ~~l'~~ des antithèses. Les thèses partent du simple, de l'indivisible, ~~en montrant~~ et commencent par montrer que ce simple, étant sans grandeur, est égal au rien ~~; en un mot, est sans étendue~~. — Puis, s'appuyant sur le principe de ~~causalité~~ contradiction, elles concluent que le composé ne pouvant contenir que ce qui est déjà dans le simple, ~~d'éléments identiques au rien~~ est lui-même égal au rien.

Avant:

		A_1	A_2	A_3	A_4		
B_4	B_3	B_2	B_1				
				C_1	C_2	C_3	C_4

(B → ; C ←)

Après:

A_1	A_2	A_3	A_4
B_4	B_3	B_2	B_1
C_1	C_2	C_3	C_4

D'où C_1 a couru, par rapport aux A, de A^2 et $A_1 = 2$
par rapport aux B, de $B_1 . B_2 . B_3$ et $B_4 = 4$

B. S.

6ꝫ

Malavialle

XVIIe Leçon.

Mélissus. Empédocle.

I. Sources

Les principales sources sont pour Mélissus.

1°.– Les fragments qui en ont été conservés dans les divers auteurs grecs, surtout dans Simplicius.– Ils ont été réunis et commentés par Brandis (Commentationes Eleaticae, 1813). On les trouve dans les fr. [*marge :* fr. de Mullach, vol. I, p. 259-77 fragment attribué à]

2°.– Le « de Melisso, Xenophane et Gorgia ~~libro~~ », d'Aristote, ~~publié avec une préface de Mullach dans la Collection des fragments philosophiques de Didot.~~

3°.– Divers passages d'Aristote : Métaphysique I. 5. 986. B. Physique I. 3. 186 – I. 2. 185.– De gen. et corrup. I. 8. 325. A. 2

4°. Simplicius. Commentaire à la Physique. fol. 7.– Commentaire au de Coelo.– au de Melisso, Xenophane et Gorgia.

5°.– Diogène Laerce IX. 24.

II.– Détails biographiques — Mélissus était né à Samos. L'époque de son ἀκμη se place vers 441. Il est contemporain de Zénon, vraisemblablement plus jeune que lui.– Mélissus le philosophe est peut-être le même que le général du même nom qui commandait la flotte samienne quand elle vainquit les Athéniens (442).– Il écrit un ouvrage appelé par Simplicius τὸ σύγγραμμα.– C'est du reste un philosophe ~~de peu~~ d'importance [*marge :* secondaire]. Aristote le traite de φορτικος (grossier).– Son trait distinctif, c'est d'avoir développé l'éléatisme dans un sens matérialiste, opposé par Aristote à l'idéalisme de Parménide.

III.– Système. — La partie principale du système de Mélissus, c'est sa doctrine de l'être.– On peut en diviser l'exposition en quatre chefs, correspondant aux attributs qu'il donne à l'être.

~~Infinité~~ Eternité. Infinité.– Unité. Immutabilité.

1°.– Eternité.– L'être est éternel. Car s'il avait commencé, il aurait dû sortir, soit de l'être, soit du non être. Mais ce qui sort de l'être ne commence pas d'être, mais existait déjà ; et ainsi de suite à l'infini. D'autre part, du non-être rien ne peut sortir, à plus forte raison l'être absolu. (fr. 1)

De même l'être ne peut finir, car il ne peut passer au non-être, et, s'il passait à l'être, ce ne serait pas une fin. (Mélissus. fr. I.)

Malavialle

XVIIe Leçon.

Mélissus. Empédocle.

I. Sources

Les principales sources sont pour Mélissus.

1°. – Les fragments qui en ont été conservés dans les divers auteurs grecs, surtout dans Simplicius. – Ils ont été réunis et commentés par Brandis (Commentationes Eleaticae, 1813). on les trouve dans les fr. gr. de Mullach vol. I, p. 259 sqq.

2°. – Le "de Melisso, Xenophane et Gorgia ~~libro~~", d'Aristote, ~~publié avec une préface de Mullach dans la Collection des fragments philosophiques de Didot.~~ fragment attribué à

~~3°~~ 2°. – Divers passages d'Aristote : Métaphysique I. 5. 986. B. Physique I. 3. 186 – I. 2. 185. – De gen. et corrup. I. 8. 325. A. 2

4°. Simplicius. Commentaire à la Physique. fol. 7. – Commentaire au de Coelo. – au de Melisso, Xenophane et Gorgia.

5°. – Diogène Laërce. IX. 24.

II. – Détails biographiques — Mélissus était né à Samos. L'époque de son ἀκμή se place vers 447. Il est contemporain de Zénon, vraisemblablement plus jeune que lui. – Mélissus le philosophe est peut être le même que le général du même nom qui commandait la flotte samienne quand elle vainquit les Athéniens. (442). – Il écrivit un ouvrage appelé par Simplicius τὸ σύγγραμμα. – C'est du reste un philosophe ~~de peu~~ d'importance secondaire. Aristote le traite de φορτικός (grossier). – Son trait distinctif, c'est d'avoir développé l'éléatisme dans un sens matérialiste, opposé par Aristote à l'idéalisme de Parménide.

III. – Système. — La partie principale du système de Mélissus, c'est sa doctrine de l'être. – On peut en diviser l'exposition en quatre chefs, correspondant aux attributs qu'il donne à l'être.

~~Infinité~~ – Eternité. Infinité. – Unité. Immutabilité.

1°. – Eternité. – L'être est éternel. Car s'il avait commencé, il aurait dû sortir, soit de l'être, soit du non être. Mais ce qui sort de l'être ne commence pas d'être, mais existait déjà ; et ainsi de suite à l'infini. D'autre part, du non. être rien ne peut sortir, à plus forte raison l'être absolu. (fr. 1)

De même l'être ne peut finir, car il ne peut passer au non. être, et, s'il passait à l'être, ce ne serait pas une fin. (Melissus. fr. I.)

2°. – <u>Infinité</u>. – L'être est infini. En effet, ce qui n'est pas né et ~~ce qui~~ ne doit pas finir n'a ni commencement ni fin, et par conséquent est infini. (fr. II) – C'est un point par où <u>Mélissus</u> se distingue nettement de Parménide, qui croyait l'être πεπερασμένον. [La raison de cette divergence, c'est qu'il passe de l'infini dans le temps à l'infini dans l'espace. Il conclut de l'éternité à l'immensité.

A cette raison Mélissus en joignait une autre. L'être ne saurait être limité que par le vide. Or le vide est un non-être, et le non-être ne peut exister. (Arist. De gen. et Corr. I. 8. 325 – A. 29)

Tout ceci justifie l'assertion d'Aristote disant que l'<u>Un</u> de Mélissus, c'est <u>ἓν καθ' ὕλην</u>, à la différence de Parménide dont l'<u>Un</u> est <u>ἓν</u> ~~καθ' αὐτό~~ κατὰ λόγον (Met. I, 5. 986 b 19).

3°. – <u>Unité</u>. – L'être est un, parce qu'il est infini. S'il y avait plusieurs êtres, ils se limiteraient les uns les autres. – D'ailleurs, la pluralité en elle-même est inconcevable. Pour que les choses fussent plusieurs, il faudrait qu'elles fussent séparées par le vide, qui ne saurait exister. – Lors même qu'on admettrait ~~la discontinuité~~ que les parties de la matière [se touchent immédiatement,] on n'en serait pas plus avancé. Si la matière est <u>partout</u> divisée, [il n'y a pas d'unité & par suite,] il n'y a pas multiplicité : tout est espace vide. Que si elle n'est divisée qu'en <u>certains points</u>, on ne voit pas pourquoi elle ne l'est pas partout. (Aristote, De gen. et Corr. I, 8, 325 a 2.)

La perception sensible se réfute elle-même en nous montrant le changement et la destruction. Si les choses ~~avaient une nature, une essence, si la qualité était une réalité~~ étaient vraiment ce qu'elles nous semblent être, l'être étant immuables, elles duraient rester identiques. Si les choses changent, c'est que les ~~qualités~~ manières d'être qu'elles ~~la pluralité n'est qu'un phénomène~~ nous offrent ne sont pas des réalités absolues.

4°. – <u>Immutabilité</u>. – Enfin l'être est immuable. Il ne peut se mouvoir, ni changer, ni souffrir. L'être est toujours semblable à lui-même, parce qu'en dehors de lui il n'y a ~~rien~~ [point un <u>autre</u> être, en quoi il puisse se changer]. D'ailleurs le changement même le plus lent amènerait à la fin la destruction de ce qui change (fr. ~~11~~), et l'être ne peut périr. [En ce qui regarde plus particulièrement le mouvement dans l'espace, [ce mouvement] ~~il~~ est inconcevable sans le vide, et le vide n'existe pas. (fr. 5). – [La séparation et le mélange des substances est inconcevable parce qu'elle suppose la multiplicité et le mouvement. – [Ces arguments montrent que Mélissus défendait Parménide soit contre les ~~doctrine atomistique et sa~~ atomistes & leur doctrine du vide, soit contre Empédocle et son explication du changement par le mélange.

167

Conformément à cette doctrine de l'être, Mélissus se défie de la connaissance sensible. – Il rejette le témoignage des sens parce qu'ils nous présentent faussement les choses comme multiples et changeantes (fr. 17).

| Plusieurs témoins attribuent en outre à | témoignages

|Mélissus ~~expose aussi~~ quelques doctrines physiques: mais ces ~~qui au reste~~ n'offrent pas de garanties suffisantes d'authenticité. | Au contraire, | Aristote ~~donne~~ présente comme une supériorité de Xénophane sur Parménide et sur Mélissus l'~~attention~~ effort qu'il a ~~donnée à~~ fait pour concilier l'explication des phénomènes avec la théorie de l'être unique et absolu.

| Cette école

Zénon et Mélissus sont les deux derniers philosophes de l'école éléatique. | ~~Elle~~ parait ~~s'être éteinte~~ avoir fini avec eux. Ce qui en subsista se perdit dans la sophistique. Gorgias dérive en partie de l'éléatisme: mais ce n'est plus un dogmatique. C'est un sceptique.

Fin de la première phase de la philosophie Anté-Socratique.

| avoir traité de | très importants | parfois

Après | Mélissus, et avant d'aborder Empédocle, nous nous trouvons à un point de séparation | ~~à un moment~~ dans le ~~important~~ du développement de la philosophie grecque. – ~~Jusqu'ici~~ Dès maintenant se dégagent ~~de ces~~ efforts confus deux principes, nettement opposés.

1°. Les anciens Ioniens ont abouti avec Héraclite à déterminer le caractère essentiel de la réalité que la science doit expliquer: multiplicité et mouvement. Ils ont fondé une philosophie du multiple

2°. – Avec Parménide et l'école éléatique, s'est constituée au contraire une théorie de l'Un, considéré comme la condition de l'intelligibilité des choses.

| scientifique

Ainsi l'esprit humain a abordé le problème par les deux extrémités. Il a cherché à déterminer 1°. l'objet à expliquer. 2°. les conditions d'intelligibilité et d'explication. – Le multiple, c'est la première formule précise posée par l'homme sur ce qui est à expliquer. – L'Un, c'est le ~~formule~~ principe ~~à laquelle~~ auquel il doit tout ramener, pour tout expliquer. – D'un côté, les ~~choses~~ réalités avec leur hasard, comme disaient les anciens, avec leur liberté, comme diraient quelques modernes; de l'autre, l'~~esprit~~ pensée avec son besoin impérieux d'unité.

168

(… claire de l'opposition de ces deux termes)

problème de la philosophie

~~C'est là~~ le moment critique. C'est ici le point ~~auquel~~ où les philosophes postérieurs prendront le ~~question~~ — Nous assisterons ~~alors~~ à une série de tentatives ~~impuissantes~~ pour concilier le multiple et l'Un, Heraclite et Parménide.

tour à tour l'un en acte était considéré comme une matière. les quatre éléments d'une part, les atomes et … complètement

C'est d'abord un effort pour réconcilier l'un et le multiple dans le monde physique lui-même : Empédocle, avec sa φιλία et son νεῖκος, d'autre part les atomistes avec le vide, Anaxagore avec ~~son~~ ses σπέρματα ~~…~~ et son νοῦς. ~~Cette réconciliation est impossible~~ Tous ces efforts apparaissent comme infructueux par quelque endroit.

on voyait dans le premier, non l'Être une chose, coordonnée aux autres choses, mais un principe de groupement, d'unification,

Socrate imaginera de disjoindre l'un et le multiple, et de les placer dans des mondes différents. Monde sensible, monde suprasensible. Matière, idée.

Platon trouvera dans les origines même de la philosophie grecque un mode de réunion de l'Un et du Multiple : l'hypothèse d'un terme intermédiaire, l'Idée, participant des deux, et n'étant ni l'un ni l'autre.

Aristote trouvera que l'Idée de Platon participe trop de l'Un, pas assez du Multiple, et par là n'explique pas les choses. Il inventera la puissance et l'Acte : L'Un ~~est~~ devient l'acte, le multiple la puissance.

A partir d'Empédocle jusqu'à … ouverte pour résoudre le problème des conditions de la Science. Et pourtant la stérilité des méthodes platoniciennes & aristotéliciennes se manifestait de plus en plus.

(~~Jusqu'à~~ Aristote inclusivement), l'esprit grec se debat dans cette impasse. Expliquer le multiple en le ramenant à l'Un. — Avec Aristote s'est arrêté ce mode de spéculation. Aucune autre voie n'a été ~~tentée~~. ~~Il a été stérile. parce qu'en dépit de tous les efforts pour rapprocher le multiple de l'Un, l'à priori tenait encore une trop grande place. Le multiple était une donnée trop générale~~.

lequel disait avec Thalès.

[Pour procéder autrement, il fallait renoncer au postulat de l'identité de la pensée et de l'être. C'était renoncer à l'hellénisme tout entier, « πάντα πλήρη θεῶν. » Il fallait renoncer à l'immanence du divin, à l'idée de l'excellence de la nature, d'une nature pénétrée d'esprit, de pensée, de bien. Ce renoncement ne se produisit que lorsque les principes helléniques ~~ont~~ eurent été remplacés par un autre principe, celui du Christianisme, ~~qui~~ lequel contribua beaucoup à l'évolution de l'esprit humain. Au Dieu immanent, il a opposé un Dieu transcendant, infini, agissant avec une liberté inexplicable. Dès lors, la nature n'était plus connaissable à priori, puisque Dieu ~~peut~~ pouvait vouloir jusqu'à l'absurde (Credo quia absurdum). Le Christianisme présente la nature comme mauvaise. — Ce n'est donc pas de la seule considération de ~~notre nature~~ … que nous pourrons tirer la connaissance des choses. — Dans des esprits imbus de cette idée, l'opposition radicale, de l'~~âme~~ esprit et de la matière, de l'esprit et de la nature, introduisit l'amour de cette nature et ~~le désir de la connaître~~, les sciences physiques et naturelles ~~naîtront~~ s'éveilleront avec leur caractère propre de sciences expérimentales.

ainsi, au point de vue de la science elle-même,

désordonnée … ordre & du bien

comme le fit la Renaissance, l'idée de loi naturelle, et

Deuxième Phase de la Philosophie Antésocratique :
Empédocle, Anaxagore. L'atomisme (Leucippe et Démocrite)

Dans quel ordre faut-il ranger ces philosophes et ces systèmes ? — La Chronologie ne donne pas ici d'indications suffisantes. Empédocle, Anaxagore et Leucippe sont à peu près contemporains : ils sont ~~fleuri~~ nés tous les trois vers l'an 500, Empédocle vécut de 492 ? à 432 ? ; Anaxagore

de l'an 500 ? à l'an 428 ? ; Leucippe à la même époque)

Il y aurait une raison pour mettre Leucippe avant les autres : c'est qu'Empédocle et Anaxagore le connaissent et s'efforcent de réfuter sa théorie du vide. — Mais déjà Mélissus le connaissait.

et pourtant nous avons dû évidemment traiter de Mélissus avant de traiter de Leucippe.

La question de savoir si un philosophe en connaissait un autre n'est pas la seule qui doive intervenir dans leur classement. Il faut chercher s'il procède des autres et dans ce qu'il a d'essentiel, et aussi à quelle époque ~~un philosophe~~ le philosophe en question a surtout fleuri. — Or Empédocle et Anaxagore, quant aux principes essentiels de leurs systèmes, dérivent directement de la philosophie ionienne et de l'éléatisme. De plus, la philosophie atomistique fleurit surtout avec Démocrite, qui est postérieur à Anaxagore et à Empédocle. Par suite, l'atomisme ne doit venir qu'en dernier.

Restent Empédocle et Anaxagore. Un texte d'Aristote nous donne une indication précieuse ~~semble trancher la question~~. Il dit qu'Anaxagore est antérieur à Empédocle quant à l'âge ; mais que sa philosophie est plus moderne. « τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος. » (Met. I, 3. 984 a 11) Mais ce texte, il est vrai, peut n'être pas absolument convaincant. Aristote fait ce classement à son point de vue, ~~lui qui~~ et il juge le νοῦς plus voisin du platonisme et de son propre système. ~~C'est peut-être ce qu'il veut dire.~~ — On doit donc ~~tirer des arguments décisifs de la comparaison des~~ faire appel aux preuves intrinsèques, et comparer en eux-mêmes les deux systèmes. — Or la manière dont Empédocle pose le principe de l'impossibilité du devenir paraît le rattacher immédiatement à Parménide. — Au contraire la doctrine d'Anaxagore paraît ne dériver de Parménide que par l'intermédiaire d'Empédocle. — Chez les deux philosophes, la production est rapprochée du mélange, et la destruction de la séparation : ~~et~~ cette doctrine s'explique mieux dans Empédocle que dans Anaxagore, qui, semble-t-il, devrait expliquer la production des êtres particuliers par la seule séparation. — Il semble donc qu'il faille mettre Empédocle en première ligne.

que l'Amitié et la Discorde d'Empédocle, selon Zeller (I, p. 917, 3), le texte d'Aristote comporterait jusqu'à trois interprétations.

12

Empédocle.

I. Sources. — 1°. — Des fragments assez considérables, épars dans divers auteurs grecs : Sextus, Adversus Mathematicos. — Plutarque : Placita. ~~Aristote : De Partibus Animalium~~. (Aristote, De Part. anim.) — Simplicius — Clément d'Alexandrie.

Ces fragments ont été édités ~~plusieurs fois~~, par Sturz, 1805 ; Karsten, 1838 ; ~~Müllach~~, Stein, 1852 ; 1er volume de Didot (p. 15-??). (Müllach, 1860)

2°. — Passages d'auteurs anciens. | Diogène (VIII. 51). Sextus (VII). Lucrèce (1er livre). — Placita (II. 6). (Arist. Met. I, 4 ; II, 1, 4 ; XII, 2, 10 ; De gen. & corr. I, 1)

3°. — Ouvrages modernes. —

Panzerbieter : — Beiträge zur Kritik und ~~Erklärung~~ Erläuterung des Empedocles. —

Müllach. — De Empedoclis ~~proœmio~~ 1850. quaestionum Empedoclearum (Spec. sec. 1852. Fragm. ph. gr. I, 1860.)

Gladisch. — Empedocles und die Aegypter, Leipzig. 1858.

Winnefeld. — Die Philosophie des Empedocles, 1862.

~~Lang~~ Hennequin : Pantheia, étude antique ~~Poème sur Empédocle~~, 1874.

II. Biographie. — Empédocle vécut entre 492 et 432 environ. — Il est né à Agrigente, sur la côte | de la Sicile (méridionale). Sa ~~famille~~ famille était du parti démocratique. Il lutta avec succès en faveur de ce parti. ~~aussi pour lui~~. On raconte qu'il dédaigna ~~le pouvoir~~ la dignité royale. — Il voyagea à travers les villes grecques de Sicile et d'Italie, en qualité de médecin, et de prêtre purificateur, d'orateur et même de thaumaturge. Il ~~se croyait~~ s'attribuait une puissance magique. — Il mourut dans le Péloponnèse, disgracié, dit-on, et exilé par le peuple d'Agrigente. Plusieurs légendes courent sur sa mort, on prétendit pour lui donner ~~toute~~ un caractère mystérieux, qu'il s'était jeté dans l'Etna.

Aristote l'a appelé l'inventeur de la rhétorique, comme il appelait Zénon l'inventeur de la dialectique.

Il avait ~~fait~~ composé | plusieurs ouvrages (en vers,). Un περι φυσεως : et un ~~poème~~ traité des purifications (Καθαρμοι). (Diogène VIII. 77.). — Il nous reste environ 450 vers de ses poèmes.

III. Exposition. — Le poème s'ouvrait par des considérations préliminaires sur la disproportion des choses et de l'intelligence ; sur la difficulté d'arriver à la science ; sur la défiance | ~~des~~ qui doivent inspirer les sens et même ~~de l'esprit~~ l'intelligence. — L'homme se flatte en vain de l'espoir de comprendre l'univers. (Didot, 39. 40 ; Sextus qui cite ces vers dit qu'Empédocle veut signifier par là que le criterium du vrai n'est pas dans les sensations. Mais Empédocle ajoute ουτε νοῳ. — [La vérité ne sera saisissable pour nous qu'à condition de ne demander à chaque sens que ce qu'il peut nous donner (Sextus). Il n'y a pas là une théorie

171

de la connaissance : mais un simple sentiment de sa difficulté.

L'exposition de la philosophie d'Empédocle se divise en deux parties. Les principes généraux. La cosmogonie.

Les principes généraux comprendront aussi deux parties : La loi des choses. Les principes concrets.

La loi universelle est la suivante. Il n'y a point naissance et mort en réalité, il n'y a que mélange et séparation. Cette idée revient constamment dans Empédocle. C'est l'idée directrice ~~un point très précis~~ de sa doctrine. (Didot. vers 98.).

XVIII. Marcourt...

La loi de l'être selon Empédocle est celle-ci : pas de création ni d'anéantissement (φύσις, γένεσις, τελευτή, ἀπόλειψις), mais seulement mélange et séparation (μῖξις, διάλλαξις)

Ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

Fragmenta philosophorum graecorum
Edit. Didot. t. I. Empédocle vers 98-102

« Pour aucune des choses mortelles, il n'y a de naissance véritable, non plus que ~~point~~ de fin consistant dans une mort funeste ; il n'y a que mélange et séparation ; "φύσις" est un mot dont se servent les mortels. »

Quels sont les motifs de cette doctrine?

1° La croyance à la réalité du changement. « Les choses, dit Empédocle, ne cessent jamais de changer » :

καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει
Didot v. 67

ἠ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει.
v. 73

Cf. v. 157.

2° Le principe éléatique de l'impossibilité du devenir, d'une naissance absolue. L'argument d'Empédocle, à cet égard, est le même que celui de Parménide : l'être ne saurait sortir ni de l'être ni du non-être ; il ne saurait retourner davantage à l'être ou au non-être : il ne peut donc devenir.

ἐκ τοῦ γὰρ μὴ ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι,
τό τ' ἐὸν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπρηκτον 102-103
καὶ πρὸς τοῖς οὔτ' ἄλλο τι γίγνεται οὔτ' ἀπολήγει

Εἴτε γὰρ ἐφθείροντο διαμπερές, οὐκέτ' ἂν ἦσαν. 92-93

Il n'y a pas de vide (ni d'espèces d'êtres ?) d'où l'être puisse sortir, où il puisse retourner ; ~~il n'y a pas non plus … … …~~

Οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν.

(V. 166)

Ce principe soulève deux questions principales : 1° celle du rapport de la μῖξις et de l'ἀπάλλαξις avec la φύσις et l'ἀπόλειψις ; 2° la question de ~~mécanisme~~ savoir dans quelle mesure ce principe est mécaniste ?

I. Rapports de la μῖξις et de l'ἀπάλλαξις avec la φύσις et la τελευτή.

Nous trouvons (aux vers 70 et suivants) un texte précis qui paraît au premier abord résoudre la question : « En tant que l'un a l'habitude de naître de plusieurs ou que d'un autre côté plusieurs résultent d'un, d'une part les choses naissent et d'autre part elles ont une vie périssable. »

Οὕτως ᾗ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι,
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών.

Il paraît suivre de là que ~~φύσις~~ μῖξις est l'équivalent exact de ~~μῖξις~~ φύσις et διάλλαξις d'ἀπόλειψις. ~~l'équivalent de διάλλαξις~~. [Mais voici un autre texte qui contredit le premier : « Double est la γένεσις, double l'ἀπόλειψις des choses mortelles ; l'une est produite et détruite par la réunion de toutes choses ; l'autre, nourrie par la séparation, | ver. dle se dissout. »

Δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις·
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτη.

V. 64 sq.

Ainsi la μῖξις produit aussi bien ~~…~~ la mort que la naissance ~~…~~ et la διάλλαξις ~~aussi à la fois~~ produit aussi bien la naissance que la mort. ~~et la naissance~~

178

Peut-être faut-il se borner à constater qu'il y a là une contradiction flagrante. [Quelques interprètes ont pensé que le passage rendait seul la vraie pensée de l'auteur. Panzerbieter, Steinhardt, Stein estiment que les choses naissent aussi bien par la séparation que par l'union des éléments, en tant que la séparation a pour conséquence de nouvelles combinaisons. | Les êtres mortels naissent d'éléments immortels, tantôt dans la sortie des choses hors du sphaerus, tantôt dans leur retour au le sphaerus. Et inversement, les choses mortelles périssent tantôt par l'absolue séparation, tantôt par l'absolue réunion : le « πάντων σύνοδος » ferait allusion à la formation du sphaerus. [Zeller a probablement raison de voir dans les vers 64 sq une allusion au sphaerus. Mais il n'en demeure pas moins vrai qu'Empédocle ne reste pas fidèle à son principe. D'après Empédocle, le sphaerus homogène, πάντοθεν ἴσος (v. 167); sortant les choses mortelles, et ainsi la séparation est, elle aussi, une cause de production; et, réciproquement, dans le retour des choses au Sphaerus, la réunion, qui commence par créer, finit par détruire. [Panzerbieter et les autres ont tort de dire que toute réunion est en même temps une naissance et une mort. Empédocle ne nous présente pas l'effet générateur et destructeur de la réunion comme simultanés, mais il reste vrai que [En réalité la théorie était fort nette par elle-même, et c'est la théorie du sphaerus qui est venue la compliquer et l'obscurcir. La philosophie éclectique d'Empédocle rapproche et juxtapose des éléments de source si diverse qui ne s'accordent pas toujours.

| selon Empédocle

| l'inverse a lieu pour la destruction. (Cf. Ritt. & Prell. p. 93, a).

| [Selon Zeller, les deux textes ne se rapportent pas à la même chose. Le premier indique la loi générale de l'Etre, le second le rapport des choses mortelles avec le Sphérus. La signification du second est la suivante :

| c'est par séparation que, du

| prêter à Empédocle cette idée,

| Dans les vers 64 sq, il est dit que la naissance peut venir soit de la réunion soit de la séparation, et la mort soit de la séparation soit de la réunion.

174/

II. — Voyons maintenant dans quelle mesure le principe d'Empédocle est mécaniste. [Le mécanisme se manifeste nettement dans ces deux vers : "Circulant à travers les choses, les principes prennent constamment diverses formes tout en demeurant toujours identiques."

ἀλλ' αὐτ' ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα διηνεκές, αἰὲν ὁμοῖα.
96-97

Aristote dira (De Cælo III. 7) : "Empédocle et Démocrite ne s'aperçoivent pas que dans leur système il n'y a pas γένεσις ἐξ ἀλλήλων, mais une γένεσις purement apparente ; ils disent en effet que le changement se réduit à une séparation d'éléments préexistants, comme si le changement consistait en ce qu'une chose sortît d'un vase et non d'une matière]." Et encore (De Generatione et Corruptione II, 7. 334 A. 26) : "La σύνθεσις dans Empédocle n'est autre chose qu'une ~~rapprochement~~ juxtaposition, de même qu'une muraille est faite de pierres et de briques simplement rapprochées." Galien dit à son tour (Commentaire à Hippocrate, De Natura ~~hominis~~ hominis, I. 2) : "Les choses sont faits d'éléments eux-mêmes immuables."

Voilà des textes formels. Mais il y en a aussi de contraires, qui font naître des difficultés insolubles. [~~Empédocle lui-même~~ enseigne que "tantôt c'est une unité qui résulte d'une pluralité, tantôt une pluralité qui résulte d'une unité,

τότε μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι."
v. 77-78

Les quatre éléments primordiaux matériels,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθέρος ἤπιον ὕψος,
v. 79

sortent donc | ~~de l'~~unité ~~supposée~~ préexistante. ~~La discorde et l'amitié en sortent aussi.~~

~~Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἑκάστῳ,~~
~~καὶ Φιλότης μετὰ τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε.~~
~~v. 80-81~~

Marginal notes:
(véritablement)
| et ainsi ; ils disent que, quand la chose change (μεταβάλλοντος) il n'y a pas en réalité devenir (γίγνεσθαι)
| par composition)
| par séparation)
| du σφαῖρος comme d'une

177

~~121~~

~~Enfin~~ On peut rapprocher de ces ~~différents~~ vers ceux où il est question du σφαῖρος :

> ἀλλ' ὅγε πάντοθεν ἶσος ἑοῦ καὶ πάμπαν ἀπείρων
> σφαῖρος κυκλοτερὴς, μονίῃ περιηγέϊ γαίων. 167-168

~~Donc~~ Qu'est-ce donc que cette unité préexistante ? Ce n'est pas l'assemblage hétérogène des éléments qui en ~~doit sortir~~ sortiront. Le σφαῖρος est partout égal, ~~et~~ entièrement infini et sphérique (« jouissant du repos dans toute son étendue. » ce est πάμπαν ἀπείρων). Or, que signifie ἀπείρων ? Le σφαῖρος ne peut être infini en grandeur puisqu'il est sphérique ; il est donc infini qualitativement, au point de vue de sa nature : il est d'une nature indéterminée. [Les textes nous amènent à formuler l'hypothèse suivante : d'abord, en partant du σφαῖρος, il y a une production dynamique, comme l'entendait ~~les~~ Héraclite quand il disait que ~~tout est~~ le feu se change en tout comme l'or se change en marchandises (fr. 49). ~~Ioniens par changement qualitatif, puis~~ De cette production dynamique primordiale résultent ~~la naissance des~~ les éléments essentiels, les στοιχεῖα (feu, air, eau, terre). Puis, les στοιχεῖα une fois formés, la variété des phénomènes et des individus en résulte mécaniquement. Encore ne comprend-on pas très bien comment ce processus se ~~lien~~ concilierait avec le double processus de séparation toujours croissante à partir du σφαῖρος & de réunion toujours croissante à partir de la dissolution universelle ; car l'existence séparée du feu, de l'air, de l'eau & de la terre ~~paraît~~ constitue le maximum de séparation possible ; et, ~~[illegible]~~ à ce titre, devrait correspondre à l'état de dissolution universelle. Mais alors il n'y aurait que le processus de retour qui serait mécanique, & le concept de séparation mécanique ne trouverait pas son application dans le système. ~~la séparation à partir du σφαῖρος produira simplement les six éléments et il faut supposer une μῖξις quelconque pour produire le reste~~ [Sur ce point encore nous trouvons une doctrine éclectique qui rapproche des éléments contradictoires ~~irréductibles~~.

On a vu le principe abstrait de la doctrine ; il faut en voir maintenant les principes concrets, savoir : 1° la doctrine des éléments, 2° la doctrine du ~~et examiner leur mode de~~ mélange.

Les éléments sont au nombre de six ; ce sont : le feu, l'eau, la terre, l'air, la Discorde et l'Amitié. V. les vers 79-81 déjà cités. Cf. v. 378-380. Aristote déclare aussi (De gen. & corr. I, 1) qu'Empédocle admet six éléments, ἓξ τὸν ἀριθμόν.

178

Ces six éléments ont des caractères généraux communs. [C'est d'eux que procède toute chose

ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα, V. 381.

Rien ne s'y ajoute, rien ne s'en retranche

καὶ πρὸς τοῖς οὔτ' ἄλλο τι γίγνεται οὐδ' ἀπολήγει. V. 92

Les éléments sont ~~égaux, c'est-à-dire~~ coordonnés parallèles les uns aux autres; ils sont du même âge, sur le même rang quant à l'origine, ἧλιξ ἄ γένναν; ils sont ἶσα, homogènes (?) ~~et égaux~~; ils sont ἀμετάβλητα, invariables. [Sont-ils absolument éternels? Zeller cite un texte d'Aristote qui n'est pas très convaincant: « Selon Empédocle, la γένεσις va jusqu'aux éléments, (μέχρι τῶν στοιχείων), exclusivement, sans les atteindre; ~~(αὐτῶν δὲ πῶς ... γίγνεται ... λέγει~~ mais comment ~~y a-t-il une γένεσις et une φθορὰ pour l'amas des éléments~~, cela n'est pas clair et ~~il~~ Empédocle ne peut le dire, dès l'instant qu'il n'admet pas de στοιχεῖον pour le feu » (αὐτῶν δὲ τούτων πῶς γίγνεται ~~γένεσις~~ καὶ ~~φθορά~~, οὔτε δῆλον, οὔτε λέγει ....) Ce texte indique que, pour Empédocle, la γένεσις ordinaire, c'est-à-dire mécanique, ne s'applique pas aux στοιχεῖα, mais ...

[Les six éléments se divisent en deux catégories. Les deux derniers sont des causes motrices, les quatre premiers des causes matérielles. [Quelle est ~~la portée de~~ l'origine et le sens cette distinction? Elle vient de l'emploi du principe éléatique de Parménide. Empédocle conclut du principe éléatique sur l'impossibilité du devenir, que les choses qui logiquement ne se laissent pas ramener à l'un doivent être rapportées à des principes radicalement distincts. Or l'être et le changement, aussi réels l'un que l'autre, ne peuvent être ramenés logiquement à l'un. [~~Dans~~ Selon cette interprétation l'admission de principes moteurs n'est pas un expédient, comme le ~~veut~~ veut Zeller; c'est la conséquence de l'introduction du principe éléatique dans une physique qui immédiatement admet à la fois l'être et le changement.

Marginal notes:

comme un petit nombre de couleurs suffit au peintre pour représenter la variété infinie des objets. (V. 134)

(p. 691)

il dit De gen. et corr., I, 8. 325, b. 19,

naît et périt l'amas des στοιχεῖα eux-mêmes,

φθείρεται τὸ σωρευόμενον μέγεθος ἐνδέχεται

pas que les στοιχεῖα sont absolument premiers.

la croyance au devenir &

distincts

(p. 691 sorte d' « Es bleibt nichts ... übrig, etc. »)

79 / 178

Empédocle. Les quatre premiers principes ~~sont les principes~~ ~~matériels~~ les racines des choses, ῥιζώματα : Zeus blanc, Héra féconde, Haidoneus ou Hadès, Nestis, divinité marine de Sicile, tels sont quelques-uns des noms qui symbolisent le feu, l'air, la terre et l'eau.

La théorie des quatre éléments soulève un certain nombre de questions. La nature de ces éléments est-elle mythique ou physique ? Sont-ce des divinités ou des choses matérielles ? [les noms de dieux que nous avons signalés] ne sont pas de simples ~~images~~ métaphoriques, et Empédocle considère bien les éléments comme divins ; d'autre part l'usage qu'il en fait montre qu'il les tient pour des corps, σώματα ; ~~ce ne sont pas non plus des substances purement matérielles ; et~~ la conception d'Empédocle participe de la théologie et de la physique.

Ces quatre éléments sont-ils irréductibles ? Oui, nous dit Galien, ~~I. 2.~~ Commentaire à Hippocrate, (De nat. hom. I, 2 :) "Empédocle ~~considérait les choses comme faites~~ estimait que des quatre στοιχεῖα immuables (procédaient toutes les choses composées)." Mais Aristote de son côté (De Generatione et Corruptione II. 3) nous dit qu'Empédocle les ramène à deux, et oppose au feu les trois autres. "Il le fait du moins dans la pratique", ajoute-t-il ; (Métaphysique I. 4 p. 985 A 31.) (; car dans sa cosmogonie,) "il ne se sert pas des principes comme étant quatre, mais comme étant deux." Nous n'avons aucun texte qui nous permette de concilier les deux assertions. Mais cette contradiction apparente s'expliquera peut-être par la considération de l'origine de la doctrine.

Quelle est l'origine des éléments (d'Empédocle) ? ~~Aristote~~ Empédocle est le premier qui ait ~~établi une~~ formulé la théorie des quatre principes matériels déterminés (Métaphysique I. 4. p. ~~98~~ 985 A 31.) (encore que le mot στοιχεῖον ne date vraisemblablement que de Platon (Zeller, 686, 2). Sans doute, ces) ~~Mais ces~~ principes matériels, qu'Empédocle considère comme premiers, avaient été successivement mis en avant par des divers ~~sages~~ prédécesseurs ; mais la plupart les ramenaient à l'unité et aucun ne les avait admis

18

comme également premiers et coexistants. Seul Parménide avait posé deux principes irréductibles, le feu et la nuit πῦρ et νύξ, qui représentent le chaud et le froid, ou même, si nous en croyons Aristote (Physique I, 5) le feu et la terre. Parménide ne peut admettre de différence de degré; les deux extrêmes d'Anaximène qui différaient seulement de degré, ne peuvent être, pour Parménide que l'être et le non être: ~~toute dualité de cette nature est pour lui être et non-être~~. Parménide regarde donc comme deux principes irréductibles les deux termes extrêmes de la condensation et de la raréfaction. [~~Quant~~ Quant à Empédocle il admet le principe de Parménide, mais il admet en même temps la réalité du multiple. Il pourra donc admettre plusieurs principes de même valeur, tous également réels; seulement, ~~d'après le principe de Parménide~~, il devra les distinguer radicalement; il hypostasiera ce qui ~~est~~ constitue chez ~~Parménide~~ Anaximandre les phases, les ~~états~~ degrés ~~extrêmes~~ de la condensation et de la raréfaction ~~et~~ il en fera des substances séparées. — ~~Il~~

[Reste à expliquer pourquoi les éléments sont au nombre de quatre. On pourrait remarquer que Philolaüs a adopté le même nombre d'éléments, en y ajoutant ~~avec~~ une quintessence, mais il est postérieur, et Empédocle ne par conséquent s'inspire certainement de lui. La réponse ~~a~~ fois paraît être celle-ci: le feu l'air, l'eau, la terre représentent les divers ~~éléments~~ substances primordiales successivement admises par les devanciers d'Empédocle: ~~c'est toujours de l'~~ Empédocle les recueille et y applique sa conception de l'élément ~~éclectisme~~). Il y a une autre raison, c'est qu'Empédocle attaché aux idées pythagoriciennes, devait se souvenir de leur goût pour le nombre 4, τετρακτύς. [~~Quant à~~ Enfin l'origine éléatique de la doctrine est ~~elle se trahit~~ ~~surtout par~~ la cause du ~~II~~ dont nous parle Aristote, réduction qui ~~plus particulièrement~~ cette réduction des quatre éléments à deux, ~~qui~~ établit un rapport frappant entre ~~cette~~ la théorie d'Empédocle et celle de Parménide.

181

Restent les deux forces motrices, la Haine funeste et l'Amitié, ~~homogènes et égales dans tous les sens~~ (v. 80-81). Elles reçoivent différents noms : φιλότης, στοργή, ἀφροδίτη — νεῖκος.

La nature de ces deux forces est-elle mythique ou physique? Ici encore l'élément théologique est mêlé à l'élément physique. Les deux forces sont à la fois physiques et divines. Elles ont un caractère physique, car Empédocle s'en sert comme de forces physiques. Elles ont ~~cependant~~ aussi un caractère divin, car Empédocle les désigne par des noms de dieux, comme les στοιχεῖα. [Les στοιχεῖα et les forces doivent être mis sur la même ligne. Cependant les forces ont certains caractères qui leur sont propres. Empédocle nous dit qu'on ne les voit point par les ~~yeux~~ sens, mais qu'on les connaît (v. 82) par l'intelligence, νοῦς]. De plus, ~~elles se distinguent par~~ considérées au point de vue de leurs fonctions τιμή, ἦθος (v. 89), elles se distinguent des ῥιζώματα comme de moteurs du mobile.

| (v. 82)

Quel est leur rapport avec les στοιχεῖα ? Elles sont invisibles, suprasensibles, et cependant, dit Aristote, Empédocle les traite comme une matière, ἐν ὕλης εἴδει, ce n'est pas par une action intellectuelle qu'elles meuvent les substances, c'est en se mélangeant avec les στοιχεῖα : « λύτη ἡ Φιλία »

~~Quel est le rapport de ces deux forces avec la μῖξις et la διάλλαξις? Aristote fait remarquer que la Φιλία et le Νεῖκος ont déjà~~

ἡ δ' ἀρχὴ καὶ ὡς κινοῦσα συνάγει γάρ, καὶ ὡς ὕλη, μόριον γὰρ τοῦ μίγματος. Arist., Mét. XII, 2.

Aristote fait remarquer que la Φιλία et le Νεῖκος | d'Empédocle ont déjà une valeur différente au point de vue moral. En effet Empédocle appelle l'amitié ~~ἀγα~~ "ἠπιόφρων", douce et le Νεῖκος "οὐλόμενον", funeste, "λυγρόν", triste, etc. Aristote voit là comme un rudiment de sa propre théorie dans laquelle l'idée du Bien comme cause finale a une importance capitale.



83
183

- Cours de M. Boutroux
1880-1881.

19e leçon

A. Monod

Mardi 25 Janvier 1881.

Rédigée par A. Monod

Empédocle (fin)

~~J'ai~~ Nous avons indiqué la nature des deux forces motrices. Cherchons maintenant en quoi consiste leur rôle, c'est-à-dire leur rapport avec le mélange et la séparation, μίξις et διάλλαξις. [Ce rapport est nettement indiqué dans les vers 68, 69. "Tantôt, nous dit Empédocle, l'ensemble des choses se réunit en une seule chose sous l'influence de l'amitié, tantôt elles sont séparées les unes des autres sous l'influence de la haine:"

Ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθει.

- Mais ici encore Empédocle n'est pas toujours fidèle à son principe. C'est ce qui a été remarqué de bonne heure par Aristote lui-même. Aristote dit en effet: ~~que~~ "Empédocle "n'est pas toujours d'accord avec lui-même." ~~(Métaphysique I, 4)~~. Souvent chez lui l'amitié sépare

(Met. I, 4, 985 a 22)

et la haine réunit. Et En effet, lorsque les choses commencent à sortir du σφαῖρος, c'est sous l'influence du νεῖκος (d'une séparation) et pourtant c'est déjà une création, et toute création doit être une σύγκρισις? Par conséquent Empédocle se met en contradiction avec lui même. Cette contradiction, nous l'avons déjà relevée, elle est dans les concepts de la γένεσις et de la τελευτή ou φθορά, [ou mélange] lesquelles se produisent tantôt par σύγκρισις, tantôt par διάκρισις, de sorte que l'amitié tantôt détruit et tantôt crée, et de même la haine.

[Ajoutons que, si ces concepts sont mal définis, il n'est pas non plus question d'une loi de ce mélange et de cette séparation, d'une mesure, μέτρον, comme chez Héraclite. [Il y a plus: Empédocle, à côté de ces forces au moins ~~définies~~ déterminées, laisse une place au hasard, à la τύχη. ~~Il en donne quelques exemples.~~ Aristote (Physique II, 4, 196-A-~~19~~ 20): ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς οὐκ ἀεὶ τὸν ἀέρα ἀνωτάτω ἀποκρίνεσθαί φησιν, ἀλλ' ὅπως ἂν τύχῃ. ~~Ainsi~~ L'air, chez Empédocle, ~~peut être~~ est porté en haut par le hasard. [Empédocle paraît aussi avoir parlé d'une ἀνάγκη. Selon les commentateurs, ~~comme~~ notamment Simplicius, cette ἀνάγκη serait le principe commun de la φιλία et du νεῖκος, et comme ἀνάγκη,

|tout se distribue en éléments sous l'influence de la Haine, alors les ~~feu~~ parcelles de feu qui dans le Sphaerus étaient disséminées, se rassemblent pour former une substance homogène, & il en est de même des autres éléments. [illegible] Inversement, lorsque, sous l'influence de l'amitié, tout revient à l'unité, les parcelles élémentaires se séparent de nouveau: l'unité du feu est dissoute, & de même pour les autres éléments." Il y a là, à vrai dire, une déduction d'Aristote, plutôt qu'une assertion d'Empédocle lui-même, du moins d'après les fragments qui nous possédons! Mais on ne voit pas comment Empédocle aurait pu se soustraire à cette conséquence. Le rapport de Φιλία & Νεῖκος avec μῖξις & διάλλαξις n'est pas mieux défini que le rapport de ces deux derniers termes avec γένεσις & φθορά.

cite cet exemple

tantôt par sa nature (ἀεί), tantôt aussi

* Aristote cite à ce propos le vers 260 de nos fragm. Il ajoute que, pareillement, les parties des animaux, chez Empédocle, sont le produit du hasard.

pour les Grecs, c'est essentiellement un principe aveugle, il suivrait de là qu'au dessus de ces deux principes relativement intelligents et moraux Empédocle aurait placé un principe non moral, comme la mythologie au dessus des dieux personnels plaçait le Destin. Mais nous ne pouvons déterminer cette idée d'après les fragments qui nous restent de lui. ~~et cette ἀνάγκη d'Empédocle ainsi entendue n'est pas suffisamment historique~~ [En somme l'idée qu'il s'est faite des lois de la nature est demeurée extrêmement vague.

En troisième lieu, quelle est l'origine de cette théorie? [C'est vraisemblablement | la théorie héraclitéenne de la παλίντονος ἁρμονίη, de l'εἰρήνη et de πόλεμος, à laquelle Empédocle applique le principe de Parménide. ~~Dans~~ Chez Héraclite, le dynamiste et le panthéiste, les deux principes contraires, non seulement coexistent, mais se pénètrent et se supposent; ils sont autant que possible ramenés à l'unité. L'unité radicale des contraires était le principe d'Héraclite. A ce principe | appliquez la règle de Parménide suivant laquelle l'être et le non-être s'excluent réciproquement et ne peuvent coexister: vous avez | la doctrine d'Empédocle.

| tout d'abord

Double dans son unité,

| l'idée générale de ... en forces motrices.

156 [A la considération du principe d'Héraclite s'ajoute le concours de l'ἔκκρισις

~~Ajoutez le principe admis par~~ Anaximandre ~~d'une séparation mécanique~~. ~~Héraclite~~ Empédocle déter-mine ~~le~~ dont l'εἰρήνη & le πόλεμος d'Héraclite par l'ἔκκρισις ~~mécanique~~ d'Anaximandre|. [L'origine de la théorie des forces est ainsi la même que celle de la théorie des éléments. [Donc l'origine de la philosophie d'Empédocle c'est la doctrine ionienne : mais sous l'influence du principe de Parménide la dualité qui n'était qu'une différence (de degrés ou) d'aspects se dissocie en une multiplicité substantielle.

Chez un philosophe imbu du principe de Parménide cette ἔκκρισις ne ~~[illegible]~~ nullement conçue comme mécanique.

|Déterminé avec plus de précision

~~J'ai~~ Nous avons terminé l'étude des éléments. Reste à examiner le mode de mélange. Le mode du mélange, ce devrait être le rapport des ῥιζώματα, éléments corporels proprement dits, avec les forces. Mais Empédocle tend |dans la pratique,| à restreindre le plus possible le rôle des forces et à expliquer le mélange par les seules propriétés des στοιχεῖα ou ῥιζώματα. Les corps présentent des pores, πόροι, qui ne sont peut-être pas vides absolument, mais qui en tout cas, sont susceptibles d'être remplis par des émanations appropriées, ἀπόρροαι. C'est l'introduction de ces ἀπόρροαι dans les corps qui constitue le mélange. Cette introduction se produit d'après le rapport des émanations et des pores. Les ἀπόρροαι s'introduisent dans les pores qui sont d'une grandeur convenable pour les recevoir.

et Empédocle admet que cette convenance existe d'autant plus que les corps sont, plus semblables entre eux. Le semblable, dit-il, désire le semblable. [Dans sa pensée, cette explication ~~toute mécanique~~ si matérialiste qu'elle soit, n'exclut pas l'intervention des forces motrices. Il dit que les choses qui sont disposées de manière à se mélanger ainsi s'aiment les unes les autres, appariées (qu'elles sont) par Aphrodite, par l'amour. – Vers 265-266 de l'édition Didot:

...Ὣς δ' αὔτως ὅσα κρᾶσιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔασιν
ἀλλήλοις ἔστερκται, ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ.

–[Cette doctrine ressemble à l'atomisme, mais cette ressemblance n'est nullement l'identité. Nous ne trouvons ici ni le vide ni l'atome proprement dits, ni même le mouvement exclusivement mécanique. [Aristote (De cœlo III, 6, 305, A, 1) nous dit que les particules matérielles d'Empédocle ~~sont~~ paraissent être διαιρετὰ μὲν οὐ μέντοι διαιρεθησόμενα, divisibles sinon devant jamais être divisées. Cela est bien plus vague que la définition des atomes. [Quant au vide, Empédocle ne l'admet pas en principe, puisqu'il dit: οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεόν. v. 94) / ~~De même nous~~ [Enfin, l'on constatera dans Empédocle une sorte d'oscillation entre l'immanence et la transcendance du mouvement, entre le dynamisme & le mécanisme. Si la μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων (v. 100) paraît purement mécanique, la ἀλλήλοις ἔστερκται (v. 266) fait penser au dynamisme.

– Nous entrons maintenant dans la Cosmogonie

148

Déterminons d'abord la loi générale du monde; puis nous traiterons des sphères, puis ~~du~~ fin du monde actuel.

D. ses phases &c principalement

La loi générale du monde résulte des rapports de l'amour et de la haine dans le monde. Chacun l'emporte à son tour ~~de rôle~~: (vers ~~146~~ 147)

Ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλοιο,
καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὔξεται ἐν μέρει αἴσης,

c'est-à-dire qu'ils s'éliminent successivement l'un l'autre. Il suit de là qu'il y a dans le monde alternative de séparation et de réunion selon que la haine refoule l'amour ou l'amour la haine. - Voyez vers cités 151-152

Ἄλλοτε μὲν φιλότητι - etc ...

[Empédocle admet que cette alternative se reproduit ~~sent~~ indéfiniment. Aristote le distingue par là d'Anaxagore qui n'admet qu'une seule évolution, ~~unique et~~ se poursuivant indéfiniment sans retour à l'état primordial. Au contraire Anaximandre admet une période, περίοδον, c'est-à-dire un retour continuel des la mêmes évolutions et des mêmes phases. Voyez Aristote: (Physique I, 4, page 187, A, 24) - Διαφέρουσι δ' ἀλλήλων τῷ τὸν μὲν περίοδον ποιεῖν τούτων, τὸν δ' ἅπαξ.... etc ....)

- Les phases du monde sont au nombre de quatre:

1° Le règne exclusif de l'amour.

189

| & le progrès

– 2° L'apparition | de la haine refoulant peu à peu l'amour : lutte des deux éléments.

– 3° L'amour étant complètement refoulé, ~~commence~~ se réalise le règne exclusif de la haine.

– 4° La réapparition et le progrès croissant de l'amour aboutissant peu à peu à la restauration de ~~premier état des choses~~ l'unité. Le circulus est alors achevé. Le monde se trouve ramené à la première phase.

– Il y a mouvement dans la 2° et la 4° période, périodes de luttes, et repos absolu dans la 1° et la 3°. Voir Aristote (Physique VIII, 1, page 250, B, 26) ..... ἢ ὡς Ἐμπεδοκλῆς ἐν μέρει | κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἠρεμεῖν, ... etc. ...

| (tantôt) ~~alternativement~~

– Nous n'avons pas de textes sur la durée ~~des~~ qu'Empédocle a pu attribuer à ces périodes. ~~qu'a pu admettre Empédocle~~

L'origine de cette doctrine est la même que celle des autres doctrines du même philosophe que nous avons étudiées précédemment. Empédocle applique aux états du monde | le principe de Parménide qu'il a déjà appliqué aux éléments |. Ce qui pour Héraclite était une marche continue devient pour Empédocle quatre phases absolument distinctes. C'est toujours la continuité ionienne transformée en discontinuité par l'application du principe de Parménide. Les moments principaux sont fixés, substantifiés.

| tels que les concevait ~~admettait~~ les philosophes ioniens

| & aux forces.

90

~~Mais~~ Jusqu'ici nous ~~ne dépassons pas les idées vagues d'~~ avons pris les mots : unité, séparation, dissolution, retour à l'unité. ~~En~~ En quoi consiste exactement l'un primordial ? Est-ce une unité ~~tout~~ à la fois quantitative et qualitative, ou une unité simplement quantitative ? De même, la discrimination absolue, est-elle ~~ce~~ une discrimination qualitative infinie admettant et même supposant une combinaison quantitative des éléments ? ou bien " est-ce que la réduction des choses aux quatre éléments et aux deux forces, absolument dissociés ? En d'autres termes, en quoi consiste le πολλὰ ἐξ ἑνός et le ἓν ἐξ πολλῶν. Est-ce un πολλὰ et un ἓν qualitatif, ou quantitatifs ?

A ces questions il paraît difficile de ~~nous ne~~ trouver ~~pas~~ des réponses précises. [Considérons d'abord le σφαῖρος. C'est l'empire exclusif de l'amour. A l'origine σφαῖρος ἔην, (V. 170) les choses constituaient une sphère. Que contient le σφαῖρος ? Tout excepté la haine, précipitée dans les abîmes inférieurs. – Vers 162 : ~~...~~

Τῶν δὲ συνερχομένων ἐξ ἔσχατον ἵστατο νεῖκος.
– Αὐτὰρ ἐπεὶ νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ φιλότης στροφάλιγγι γένηται. (V. 163-164)

– Donc, la haine étant ainsi " précipitée dans les abîmes " ou " reléguée à la limite extrême, le σφαῖρος contient l'amour et les substances.

[Marginal note: Dans une acception tout abstraite qui ne demeure très vague. Nous est-il possible de déterminer ces termes avec plus de précision ? [Déjà Aristote demandait (De gen. & corr. I, 1) : l'un est-il avant le multiple, de telle sorte que le multiple en sorte comme d'une matière, par un processus qui sera nécessairement un devenir, ou bien le multiple est-il avant l'un, de telle sorte que celui-ci ne soit, en définitive, qu'apparent ? Précisant à notre tour les questions d'Aristote, nous dirons :]

[Marginal note: reléguée à la limite du sphérus, ou encore]

Mais sous quelle forme? Il n'y a, dit Empédocle, en aucun point, ni vide ni excès de matière, ni κενεόν ni περισσόν, mais le sphærus est partant ἶσον καὶ πάμπαν ἄπειρον, homogène, égal et entièrement indéterminé au point de vue qualitatif, se réjouissant d'une stabilité qui existe dans toute son étendue. (V. 166-168).

Voilà ce que nous dit Empédocle. Chercherons-nous ailleurs, dans les commentateurs, des explications plus précises? Nous voyons qu'Aristote se sert pour désigner le sphærus de l'expression μῖγμα, qui [chez lui] désigne aussi l'état primitif des choses dans Anaxagore. Il rapproche ~~aussi~~ à cet égard Anaxagore et Empédocle —

<u>Métaphysique</u> <u>XII</u>, 2, p. 1069, B, 21:

Καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἕν (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.

— Cf <u>Métaphysique</u> XIV, 5, p. 1092, B, 6.

~~On voit que~~ Il se sert aussi de l'expression ἕν [(Met. I, 4, 985 a, 27)].

Philopon, dans son commentaire au <u>de generatione et corruptione</u> V, A, appelle [même] le sphærus ἄποιος, sans qualité. [~~Les textes ne permettent pas d'affirmer avec certitude qu'il ait raison~~ trop précis, nous sommes du moins en droit.

~~Mais ils permettent du moins de poser la~~

~~l'expression répétée~~

d'éviter de donner à l'interprétation contraire, telle qu'on [illegible] souvent

~~questionnent de repousser l'une ou l'autre des interprétations possibles en tant qu'on la donnerait comme catégorique et Zeller affirme sans droit que~~ laquelle le sphærus ~~est~~ serait un μίγμα (rigoureusement mécanique. Ce qui est vrai c'est que la doctrine d'Empédocle est flottante & contradictoire.

Le σφαῖρος, en effet, d'une part est appelé dieu par Empédocle. – Vers 180 : — Contradictions d'Empédocle.

Πάντα γὰρ ἑξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.

et ainsi on pourrait penser qu'il est ~~absolument un~~, antérieur au multiple ; et, comme tel, absolument un. – Mais d'autre part les ῥιζώματα sont également appelés dieux, et voici alors le multiple placé avant l'un.

D'une part la discorde est complètement absente du sphærus, et il semble qu'il n'y ait place en lui pour aucune distinction – Voici de nouveau l'un avant le multiple – par conséquent. Mais, D'autre part, il ne ~~est pas un~~ se peut que la discorde n'opère de distinction qualitative que par l'intermédiaire de la séparation quantitative. De la sorte cette formule : la discorde est absente signifierait simplement que dans le sphærus les quatre ῥιζώματα sont mêlés au point d'être indiscernables en fait comme seraient par exemples des poudres (mélangées (entre elles) de quatre couleurs. En ce sens, ce serait ~~Alors~~ ~~est~~ le multiple qui ~~est placé avant~~ serait antérieur à l'un. —

~~Nouvelle contradiction d'Empédocle~~

« doit concevoir comme absolu

D'une part Empédocle, admettait le principe de Parménide, ~~et alors~~ l'un qu'il ~~a~~ plaçait à l'origine des choses. ~~doit être un un absolu~~. Mais

le principe de l'unité de l'être

d'autre part il ~~ne~~ n'admet pas avec la rigueur du maître puisqu'il tient le multiple et le changement pour réels. Tout ce qu'il demande, c'est que l'être ne périsse pas tout à fait, qu'il en subsiste (toujours) quelque chose ; le vers[93] cité le prouve : « Si les choses étaient détruites complètement, elles ne pourraient plus jamais être ».

La pensée d'Empédocle semble ici être simplement qu'il

Il subsiste toujours un être contenant (au moins) éminemment (tout) ce que (doit se manifester dans) les êtres particuliers. ~~doivent contenir~~.

Ainsi à la question posée par Aristote : L'un, dans la doctrine d'Empédocle, est-il avant le multiple, ou au contraire le multiple avant l'un ? nous ne pourrions répondre que comme Aristote : Oui et non, tantôt l'un, tantôt l'autre. (Voir de Generatione et corruptione I, 1.) ; ~~selon les parties de l'ouvrage d'Empédocle~~. [Ici encore Empédocle est un éclectique qui juxtapose des ~~choses~~ doctrines contradictoires.

& de même nous ne saurions dire si le Sphairos possède ou [illegible] pas de qualités, s'il est une simple « puissance », ou un mélange mécanique, hétérogène au fond, homogène en apparence.

Mais, cette contradiction constatée, il faut tâcher de l'expliquer. Voici l'explication la plus vraisemblable.

Empédocle a réuni dans le sphaerus les subs-
tances et l'un, en considérant l'un aussi bien
que les substances ἐν ὕλης εἴδει (au point
de vue matériel,) (Met. XII, 10. 1075 b, 3) ~~comme dit~~ Aristote. D'après
lui, l'un doit communiquer l'unité aux au-
-tres choses simplement parcequ'il la possède,
non en exerçant sur elles une véritable action ~~activité~~. L'un est une chose. Mais, dès lors, dans ~~Alors l'un ne peut~~
la conception du sphaerus ~~être une substance comme les autres et~~ l'absur-
-dité est manifeste. [Si le multiple est subs-
-tantiel, l'un ne peut être qu'une force et non
une substance. ~~Et~~ Empédocle a mis l'un et
les substances sur la même ligne et dès lors
l'on a 4+1 = 5. Il nous dit : 4+1 = 1 –
c'est là que réside l'absurdité. L'un et le
multiple ne peuvent pas être également
substantiels. Si le multiple est substantiel
l'un ne l'est pas ; il ne peut être qu'une for-
-ce, une harmonie comme dans Héraclite.
[Inversement ~~De même~~, si l'un est substantiel, le multi-
-ple ne peut pas l'être ; il ne peut être que phé-
-noménal comme dans Parménide. [Quand
Empédocle considère les choses, ~~pour ainsi
dire~~, du point de vue ~~côté~~ de l'un, il les voit se résoudre (dans une identité ~~é-
-galité~~ absolue ; quand il les considère, au
contraire, du point de vue ~~côté~~ du multiple, elles lui
apparaissent comme un simple mélange d'un

| comme μόριον τοῦ μίγματος, selon l'expression

laquelle, à son point de vue, ne pourrait être qu'une γένεσις contraire à son principe.

75 / ~~40~~
195

d'où les ~~choses~~ êtres individuels) peuvent ~~sortir~~ procéder par une simple séparation mécanique. Il ne s'est pas aperçu que sur le terrain de la substance | on ne pouvait réconcilier l'un de Parménide et le multiple d'Héraclite. | Son éclectisme aboutissait ~~donc~~ nécessairement à l'absurdité.

| matérielle

| Sur un pareil terrain

~~Inversement~~ D'autre part, en quoi consiste le terme ~~état~~ opposé, la ~~discrimination~~ séparation absolue? [Empédocle dit: "La Haine a séparé le lourd et le léger": Πᾶν γὰρ ἐχθρὸν ἔην (v. 174) – Tout ~~était~~ fut ennemi et sans mélange. C'est donc un état où tout est le plus séparé possible, ἄκρητον. Quelles ~~sont les~~ en la nature des choses ~~qui subsistent~~ dans cet état-là? [On suppose naturellement tout d'abord que cet ~~sont~~ des quatre éléments, ~~les~~ des ῥιζώματα. – Mais ~~d'un autre côté~~ répondrons-nous, d'un faire quatre, ce n'est pas pousser la division aussi loin que possible. D'ailleurs Empédocle nous a dit que l'un est partout égal et en repos; d'où il suit que le multiple devrait être partout divers et en mouvement. | Si l'on interprétait les choses dans ce sens on serait admis à penser que la ~~division~~ séparation des quatre ῥιζώματα n'est qu'un ~~un~~ minimum de ~~distinction~~ séparation et vient au commencement. Un texte de Plutarque (~~Pseudo Plutarch.~~ Pseudo-, Placita

| il n'y a plus ni ni soleil, ni terre, ni mer."

| ἀλλότριον

ennemi par conséquent dissemblable (V. v. 262 (199)), et

en

| de dissolution

| état consiste dans la séparation complète

| (V. Arist. Met., I, 4. 985 a 22)

| Comment là où l'amitié est absente, les particules d'air peuvent-elles être réunies aux particules d'air, etc.?

| non à la fin de l'évolution ~~caractérisé~~ déterminée par la haine

196 Philosophorum II, 6) paraît confirmer cette idée: Tout d'abord (πρῶτον) se sépara l'éther, puis le feu, puis la terre et l'eau. [Ici encore il faut renoncer à concilier, quoi qu'en ait pensé Zeller, et la contradiction est évidente. [Quelle explication donner de cette contradiction?

D. l'air s'est formé le ciel, du feu le soleil, etc.

On peut risquer la suivante: Si un nombre de quatre éléments était trop considérable pour pouvoir être substantiellement un avec l'amitié, ce nombre est trop petit pour être substantiellement un avec νεῖκος. Ici encore Empédocle est victime de son point de vue matérialiste. Ayant substantifié νεῖκος il a besoin d'une multiplicité absolue, infinie; la discorde en soi ne saurait être satisfaite par une ~~séparation~~ division en quatre[partie seulement]. De là une tendance inévitable à dépasser la séparation des quatre éléments et à ne ~~pas~~ voir dans cette séparation que le ~~dernier~~ premier effet de l'action de la discorde. De même qu'Empédocle ne pouvait retrouver l'unité absolue du sphærus en faisant l'un matériel, de même, ayant fait le νεῖκος matériel, il ne peut s'arrêter sur la pente de ~~il ne retrouve pas~~ la multiplicité absolue.

Restent le processus de la séparation et celui de la réunion. Nous n'avons pas de textes bien

moyen [illegible]

précis sur ce sujet. [Empédocle dit ~~en beaux vers~~ que, sous l'influence de la haine, tous les membres du dieu Sphærus se sont mis à tressaillir. Vers 180:

πάντα γὰρ ἑξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο

- La séparation se fait ainsi peu à peu. [Aristote dit que les deux processus sont analogues en sens inverse. Le monde suit exactement la même marche sous le règne de la discor-de, qui est l'état actuel, ~~et~~ que sous le règne de la φιλία - antérieur ~~Métaphysique~~ De generatione etc II, 6, p. 334, A, 5: Ἅμα δὲ καὶ τὸν κόσμον ὁμοίως ἔχειν φησὶν ἐπί τε τοῦ νείκους νῦν καὶ πρότερον ἐπὶ τῆς φιλίας.

De ces deux processus le monde actuel ré-pond au ~~second~~, [~~[illegible]~~ à celui qui a pour point de départ la séparation & qui, sous l'influence renaissante de l'amitié, reconstitue peu à peu l'unité. (V. v. 195 s99).] Empédocle ne paraît pas avoir décrit le premier, le processus de la sé-paration. ~~Mais voici ce qu'il prétend nous apprendre: Le point de départ du monde actuel est la séparation absolue - idée qu'il suivra assez mal. Nous voyons dans ce mon-de qui est le nôtre l'air, l'eau et le feu sortis du premier mélange par séparation puis par réunion.~~

~~Ces mots paraissent employés ici un peu au hasard~~

nous étudions les détails de la formation et de la constitution de ce monde qui est le système. Nous nous

Il reste ~~quelques doctrines particulières~~

bornons à

~~que je vais~~ mentionner ~~assez~~ rapidement le principal.

– <u>Physique proprement dite</u> – Formation du monde actuel –

D'abord s'est formé l'air; puis le feu, puis la terre, puis l'eau, par séparation.

Les étoiles sont fixées à la voûte céleste. Les planètes se meuvent librement. Les éclipses solaires viennent de l'interposition de la lune entre la terre et le soleil.

D'abord s'est formé le monde inorganique; puis les plantes, déjà douées de vie et de sentiment; puis les animaux et les hommes. Doués d'intelligence. La création des animaux s'est faite de la manière suivante: De la terre sont sortis d'abord des membres épars qui se sont unis sous l'influence de l'amour. Le hasard était primitivement la seule loi, et il a d'abord formé des monstres qui disparurent peu à peu pour faire place à des êtres harmonieusement conformés, (mythe des chimères, centaures, hermaphrodites) A propos de cette doctrine on a voulu trouver dans Empédocle le germe de la théorie de Darwin. Ce qui est certain c'est que ce qu'Aristote, parlant des idées d'Empédocle, a exposé avec précision le principe Darwinien – <u>Physique II</u>, 8, p. 198 B 29.

sous sa forme actuelle,

19

199

"Ont subsisté seulement les choses constituées d'une manière convenable" — ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως.... etc. Quoique Empédocle il n'a pas l'idée d'un perfectionnement graduel sous la double influence des circonstances externes ~~de viabilité~~ et de l'habitude. Il ne voit que la lutte ~~fortuite~~ sans règle de la haine et de l'amour, qui dans sa pensée sont ~~comparées en réalité sans raison à~~ comme des personnages. ~~Tout est toujours à recommencer~~

Aristote rejette d'ailleurs cette explication de la convenance qu'on remarque dans les êtres de la nature, par cette raison que la convenance, dans le monde, n'est pas l'exception, mais la règle.

& des divinités.

Les sensations résultent des pores et des émanations. Des parcelles se détachent des objets pour pénétrer dans les organes des sens où elles entrent en rapport avec des éléments ~~de même nature~~ similaires qu'elles y rencontrent: elles ~~entrent dans les~~ vont des objets aux pores des organes. ~~Il faut faire une exception pour~~ En ce qui concerne la vue, ~~dans laquelle~~ au contraire, les émanations vont de l'œil ~~au bord des~~ aux pores des objets.

Dans tous les sens sauf la vue,

Tout est connu par son semblable, principe qu'Empédocle exprime d'ailleurs d'une façon grossière. — C'est avec la terre que nous connaissons la terre — etc — Vers 378 & suiv.

De même pour l'eau, l'air, le feu, l'amitié & la haine.

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ...

— [La pensée est dans toutes choses; elle résulte du mélange des substances. C'est le sang, mélange par excellence, principalement

le sang du cœur, qui est l'organe de la pensée et de la conscience.

La sensation ne mérite que peu de créance parcequ'elle ne ~~nous instruit pas sur la vraie nature des~~ saisit les choses que séparément & ne perçoit pas le mélanges. La raison seule nous apprend la vérité parcequ'elle ~~nous fait connaître les rapports des choses.~~ rassemble, compare, et connait le mélange des choses. (Sextus, adv. Math. VII, 124, citant les vers 45 sqq).

Le désir consiste dans l'effort d'un être pour s'unir à son semblable.

Le troisième livre du poème d'Empédocle contient quelques doctrines religieuses sans lien avec ses doctrines philosophiques. ~~Nous n'y insisterons pas.~~ nous n'en dirons que quelques mots.

– Doctrine de la transmigration des âmes. Ceux qui ont commis le meurtre et le mal font le pénible voyage de la vie en passant par les corps de différents animaux. Les hommes pieux retournent parmi les Dieux. Les démons ont des corps de bêtes et de plantes.

Si l'on considère l'attitude qu'ont prise en face des croyances de la religion populaire les différents philosophes grecs, on trouve qu'ils se divisent en deux classes. Les uns combattent et cherchent à ruiner ces croyances. Les autres

font profession de les accepter et tâchent de les accommoder à leur doctrine en leur donnant un sens élevé et supérieur. Empédocle appartient à cette dernière classe. Il donnait le nom de dieu à tout ce qui lui paraissait excellent et ~~transcendant.~~ il mesurait l'excellence à la fécondité & à l'unité.

Résumé

Il se dégage une idée nette et simple de l'étude de la philosophie d'Empédocle. Il applique le principe de Parménide à la philosophie ionienne ~~en se plaçant au point de vue naturaliste~~ du multiple & du devenir matériels. Là où les Ioniens ont vu des différences de degré ou des faces différentes d'un même ~~élément~~ principe, Empédocle voit des éléments distincts, au sens matériel du mot. Il applique la même ~~principe~~ méthode au mouvement et aux phases des choses. [~~Ce qu'il voulait faire ne se pouvait~~ La conciliation de l'un & du multiple, qu'il poursuivait, ne pouvait s'opérer à cette époque où le seul symbole ~~trouvé~~ du multiple dont on disposât était l'idée de matière, ὕλη. ~~On ne pouvait alors opérer cette conciliation de l'un et du multiple, problème qui se posait depuis Héraclite et Parménide.~~ Empédocle a contribué à montrer l'impossibilité de lever les antinomies sur le terrain de la matière

(μόρια)

(parties coordonnées)

25°

Anaxagore et Démocrite nous présente-
-ront des tentatives analogues, ~~et~~ c'est [mais les Sophistes mettront en lumière la vanité de tous ces efforts de conciliation ;
alors que Socrate, Platon et Aristote cher-
-cheront si le problème ne ~~peut~~ pourrait pas être
résolu (d'une manière plus satisfaisante, en se plaçant) sur un terrain supérieur. ~~Le scepti-~~
~~-cisme viendra avant eux, invitant lui aussi~~
~~à chercher ailleurs cette conciliation reconnue~~
~~alors impossible.~~

~~La philosophie d'Empédocle est éclectique~~
~~et contradictoire.~~

(Rédigée par Augustin Lonoff)

P. Paris

Vingtième Leçon

Anaxagore.

Sources directes.

Fragments peu nombreux, mais très importants, édités par

Schaubach, Leipzig 1827

Schorn, Bonn 1829 (avec Diogène d'Apollonie)

Müllach (édit. Didot) volume I, pages 248-251.

Textes anciens:

Aristote, De generatione et corruptione, 1.1.

de cœlo, 3.3.

Physique 4.6.

Métaphysique 1.3.

Alexandre d'Aphrodisias De fato 2.

Simplicius, Sextus Empiricus etc

Ouvrages modernes

Zévort, Dissertation sur la vie et la doctrine d'Anaxagore, Paris 1848

Gladisch, Anaxagoras und die Israeliten.

| environ

Anaxagore vécut de l'an 500 environ av. J.C. à l'an 428. Il était contemporain d'Empédocle et de Leucippe. Né à Clazomène (Ionie)

104

Il se rendit assez tard à Athènes, et y vécut longtemps dans l'amitié de Périclès. Accusé d'impiété par les adversaires politiques de son ami, à cause de ses opinions philosophiques, il se vit obligé de quitter Athènes. Il alla à Lampsaque, sur l'Hellespont, où il mourut, dit-on, peu de temps après.

Anaxagore est un savant, un physicien et un astronome (Plurimus in siderum observatione), en même temps qu'un philosophe. | Il écrivait dans le dialecte ionien.

| Il avait exposé ses idées philosophiques dans un ouvrage intitulé περὶ φύσεως dont il nous reste quelques fragments.

Sa philosophie se divise en deux parties, Philosophie proprement dite, et Physique. La première partie comprend trois questions,
1° Introduction, ou détermination de la loi générale de l'être.
2° étude des σπέρματα
3° étude du νοῦς.

I.

La loi générale de l'être est énoncée dans le fragment 17 (Didot): « C'est improprement que les Grecs parlent de γίνεσθαι et d'ἀπόλλυσθαι, car aucune chose, en réalité, ne naît ni ne périt; naissance et destruction ne sont rien qu'un mélange ou une séparation de choses préexistantes. (Τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσι οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα οὐδὲ γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται.»)
Ce texte déjà très précis est complété par le frag. 14 « A travers cette séparation, il faut savoir qu'il ne se produit aucune augmentation, aucune diminution réelle, car il n'est pas possible que le tout soit augmenté, mais tout demeure éternellement égal. (Τουτέων δὲ οὕτω διακεκριμένων, γιγνώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶ οὐδὲ πλείω, οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα αἰεί.)

Ce principe a une origine historique ; c'est une synthèse du principe d'Héraclite et de celui de Parménide. [D'une part] Anaxagore admet la réalité du changement comme Héraclite ; il en parle sans dire qu'il ne s'agit que d'apparence (V. frag. 6.) D'autre part, ce πάντα ἴσα αἰεί, ce τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς, dérivant de Parménide. Aristote d'ailleurs est formel sur ce point. Et ce principe d'Anaxagore paraît se rattacher à celui de Parménide par l'intermédiaire d'Empédocle. | (V. Zeller, p. 919) [Pour concilier les deux principes Anaxagore, d'une part, restreint au point de vue de l'extension celui de Parménide puisqu'il ne l'applique pas à tout, mais admet une réunion et une séparation qui supposent le multiple, d'autre part il l'étend au point de vue de la compréhension car l'immutabilité, pour lui, est étendue explicitement aux qualités de l'être, et non pas restreinte à l'être pur et simple —

2°.

Pour expliquer les choses à ce point de vue, Anaxagore invoque deux sortes de principes, des principes multiples, σπέρματα et un principe un, le νοῦς.

Étudions d'abord les σπέρματα, d'après les fragments seuls, au point de vue (I) de leur nature et cela (II) de leurs rapports avec les choses —

I. Quant à leur nature, les σπέρματα ont a) qualité et b) quantité.

a) Les σπέρματα présentent une variété qualitative infinie ; ils ont mille formes, couleurs et saveurs (ἡδονή, frag. 3.) ; ils sont παντοῖα.

Non seulement les σπέρματα ont des qualités diverses, mais aucun ne ressemble aux autres (fr. 4) (« οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοισι.) [De plus, rien n'indique que les σπέρματα soient qualitativement simples, c'est à dire qu'on en puisse jamais rencontrer un dans la nature qui n'ait

226

qu'une qualité. Dans le monde, rien n'est séparé matériellement, & comme à la hache (πελέκει), ni le chaud du froid, ni le froid du chaud, (fr. 13). A ce propos Müllach cite le commentaire de Simplicius : « C'est pourquoi Anaxagore dit qu'il est impossible que tout ~~soit séparé~~ se sépare (Διό φησιν ὁ Ἀναξαγόρας μηδ' ἐνδέχεσθαι πάντα διακριθῆναι.) Et encore : « Il est impossible qu'une chose soit séparée d'une autre, de manière à devenir absolument autre » ~~καὶ διακρινόμενα γὰρ ταῦτα οὐκ ἀπέσπασται πάντη ἀπ' ἀλλήλων~~) jamais : ἢ, διακρινόμενα γὰρ ταῦτα οὐκ ἀπέσπασται πάντη ἀπ' ἀλλήλων.

Il y a ~~cependant~~ en effet une exception. Une ~~seule~~ seule nature est susceptible d'être séparée complètement, le νοῦς ; en sorte que la formule de la nature est « ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου » (frag. 5 – frag. 16.) Et nous ajouterons que ce « tout est ~~en~~ dans tout » n'~~est~~ doit être pris pas ~~seulement~~ au sens d'une existence en puissance, mais (en acte, au sens d'une existence puisque ce sera par simple séparation et non par ~~simple~~ un devenir que les natures contenues dans un tout en sortiront. [De cette impossibilité d'arriver jamais, sauf pour le νοῦς, à la qualité simple, il semble résulter que les σπέρματα eux-mêmes contiennent chacun, à côté d'une qualité dominante, un rudiment de toutes les autres qualités.

δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ. (fr. 6) et un seul.

| ἐν παντὶ πάντα, fr. 16

b) Quant à la quantité 1° les σπέρματα sont en nombre infini : (ἄπειρα πλῆθος) (frag. 14)

2° Il n'y a point d'infiniment petit indivisible, ni d'infiniment grand achevé. La raison en est tout éléatique : parce que (α) l'être ne peut aboutir au non être (frag. 15) et parce qu'(β) une grandeur, si grande qu'on la suppose n'existe que comme sortie par voie de séparation d'une masse plus grande (Didot, frag. 15 fr. ~~2~~) Il suit de là que chaque chose en elle même est à la fois grande et petite (frag. 15.)

| : πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστον ἐστὶ καὶ μέγα καὶ σμικρόν.

– La comparaison qui s'impose entre le σπέρμα d'Anaxagore ~~et~~, l'élément d'Empédocle et l'atome de Démocrite est aisée à faire. Empédocle n'admettait que quatre qualités primordiales, tandis qu'Anaxagore en admet une infinité. La ressemblance avec l'atome est dans le mécanisme rigoureux :

| Comme Empédocle Anaxagore admet l'absolu qualitatif ; mais

207 de l'élément

la différence, c'est la divisibilité à l'infini, et aussi l'absence de vide.

II. Rapports des σπέρματα avec les choses.

Il y a entre les σπέρματα et les choses un rapport de ressemblance ~~(inverse du système pythagoricien par exemple)~~ Les choses sont comme les germes de même que les germes ont été conçus à l'imitation des choses.

~~Phases principales que traverse le monde~~ L'évolution du monde est la suivante.

| fr. 1.

À l'origine tout ~~est~~ était confondu (ὁμοῦ πάντα). C'est par cette idée que débutait l'ouvrage d'Anaxagore. Les choses qui étaient réunies, c'étaient les qualités. Ainsi l'humide et le sec, le chaud et le froid, le brillant et l'obscur étaient ensemble. Les choses étaient immobiles. Le résultat de cette confusion universelle était de faire paraître l'ensemble un. En effet, on ne pouvait distinguer aucune qualité à cause de la petitesse des éléments et de leur mélange intime (frag. 4) C'est pourquoi Aristote a comparé le ὁμοῦ πάντα d'Anaxagore à l'infini d'Anaximandre et au σφαῖρος d'Empédocle (Métaphysique XII. 2. — Physique III, 5.)

[À l'ὁμοῦ πάντα a succédé ~~La deuxième phase est~~ la διάκρισις. Elle consiste ~~dans l'élimination d'un certain nombre de qualités, et~~ dans la formation de groupes présentant certaines qualités à l'exclusion des autres. fr. 6 Mais la διάκρισις n'est jamais complète. ~~Elle~~ Il n'y a pas pour pendant, comme chez Empédocle, une σύγκρισις qui ramènerait les choses à l'état primordial. Empédocle admet une ~~περίοδος~~ περίοδος alternative de séparation et de réunion; ~~mais non pas~~ de même qu' Anaxagore, ~~tandis que~~ qui n'admet qu'une ~~la~~ séparation ~~domine~~ (il n'y a pas...) C'est la première fois que nous trouvons dans la philosophie grecque cette idée: ~~plus~~ point de cercles: ~~La séparation est l'essence du~~ mouvement de l'être ~~; la réunion n'en est que l'accident~~ ne revient pas sur lui-même.

πανάπασι ... οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου .. (fr. 6). ὅκως περ ἀρχὴν ἦν, καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ (fr. 16).

De plus, la séparation croissante & indéfinie. (Cf. Ar., Phys., I, 4. 187 a 24)

L. Ainsi produits par séparation, les corps, d'une part ont dépassé l'état de l'homogénéité purement apparente que présente l'un primitif, d'autre part ils n'atteignent pas l'état d'homogénéité absolue. Ce qui ~~distingue~~ caractérise un corps donné, c'est la proportion supérieure dans laquelle s'y trouvent certaines qualités. On peut donc dire, et c'est la formule d'Anaxagore, que, de même qu'à l'origine tout était ensemble, tout est ensemble aujourd'hui encore (ὁμοῦ πάντα)*: la proportion seule a changé. En toute chose il y a ainsi une partie de tout, sauf une partie du νοῦς: ~~Ceci est vrai de tout, sauf du νοῦς;~~ cependant il y a certaines choses auxquelles le νοῦς est aussi mélangé (frag. 5). ~~C'est des choses plus encore que des germes que l'on peut dire : chaque chose est en soi à la fois grande et petite.~~

ὅκως περ ἀρχὴν ἦν, καὶ νῦν

* fr. 16.

Ainsi, dans chaque chose, les contraires sont contenus comme ~~dans~~ chez Héraclite. Mais celui-ci le disait dans un sens dynamique ; ~~et~~ Anaxagore le dit dans un sens mécanique. Les contraires coexistent ~~toujours~~ partout, mais ~~ne sont jamais identifiés~~ juxtaposés, non fondus ensemble.

Jusqu'ici nous n'avons pas fait intervenir Aristote, ~~car~~ et que son interprétation est fort sujette à caution.

Son exposition du système est très précise (De generatione et corruptione 1.1. 314 A 18 — De caelo 3.3. 302. A. 28.). Il la fait le plus souvent par comparaison avec Empédocle. « Empédocle avait considéré comme simples quatre substances seulement, savoir le feu, l'air, l'eau, la terre, ~~lesquelles~~ qui sont les substances physiques par excellence. Quant aux substances organiques telles que la chair, les os, la moelle, il les tenait pour composées des substances physiques. Pour Anaxagore c'est l'inverse : la chair, les os, la moelle, ~~les choses immédiatement données~~ sont simples, et ce sont les substances ~~moins immédiatement~~ physiques

209

~~données~~, la terre, l'eau, l'air, le feu qui sont composées. ~~pour Anaxagore ce sont là les~~ μίγματα, σύνθετα).

Or qu'est-ce qui caractérise ~~donc~~ les substances simples ? — Si on les divise mécaniquement, on obtient des parties semblables, (ὁμοιομερῆ σώματα). | [Un texte, il est vrai, semble dire le contraire : (Métaphys. I. 3. 984. A. 11.) ~~Anaxagore paraît admettre que les principes homéomères comme~~ l'eau & le feu, y sont donnés comme exemples de corps homoeomères ~~ne naissent ni ne périssent en réalité mais sont seulement soumis à une réunion et à une séparation~~. — Mais Zeller ~~et tous les bons interprètes de l'antiquité~~ concilient très bien ce texte avec les précédents. Καθάπερ signifie : « comme étaient chez Empédocle l'eau, ~~l'air~~ et le feu, » car il est question ici de montrer qu'Anaxagore, comme Empédocle, ramène la naissance et la mort au mélange et à la séparation.

La manière ~~Cette interprétation~~ d'Aristote se heurte à des textes précis d'Anaxagore ; il dit formellement que le νοῦς seul est homéomère : « νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι — » Nous avons déjà cité le frag. 16, tout aussi catégorique sur ce point.

Ainsi les corps homéomères d'Aristote divisibles seulement au point de vue quantitatif ~~qualitatif~~, n'existent pas. Le privilège est réservé au νοῦς.

Le terme employé par Aristote a été modifié ; on s'est servi ~~ensuite~~ du mot homéomérie, ~~(Sextus Empiricus, passim~~ Lucrèce le premier, pour la première fois (V. Liv I. v. 830.), Plutarque. (Périclès ch. 4.). Simplicius (comment. à la Phys. 258 A.),

Marginal notes:

~~Et maintenant~~ Or, qu'

Telle est donc la propriété de la chair, & des os. Ce sont des corps homoeomères. L'eau, l'air, etc. au contraire sont anhomoeomères.

ὕδωρ ἢ πῦρ

entend les principes d'Anaxagore lui-même.

V. fr. 6, le passage se terminant par :

substantif ὁμοιομέρεια : au singulier & au pluriel :

Sextus Empiricus, ~~[illegible]~~

Stobée (Eclogae 1, 11, 12.) Pseudo Plutarque (Placita 1.3) attribuent le mot à Anaxagore lui-même. ~~...~~ [Lucrèce suppose que la doctrine d'~~Anaxagore~~ Anaxagore a passé par deux phases. Il aurait d'abord ~~conçu~~ défini la nature des substances organiques ~~...~~ comme le dit Aristote, (Anaxagore ne l'ayant point formulé), mais devant les difficultés de cette doctrine, il l'aurait modifiée par un expédient, supposant que tout est dans tout, mais que les qualités qui existent dans une proportion ~~à un degré~~ supérieure apparaissent seules ~~distinguant les corps~~. (Lucrèce 1.875.) – Selon cette ~~interprétation~~ doctrine, il n'y aurait plus de corps (expressément) homéomères, mais des « homéoméries », ~~dont les~~ ainsi nommées, ~~c'est-à-dire des parties similaires qui seraient les σπέρματα. Dans tout corps donné se trouveraient représentées toutes les espèces de germes, mais les germes posséderaient la simplicité qualitative et il y aurait des catégories de germes similaires. Par malheur~~ + les fragments d'Anaxagore n'indiquent ~~pas ce changement~~ nullement un tel progrès dans la ~~course de~~ des idées doctrine du philosophe. Ils nous interdisent surtout de voir un « expédient » quant à l'interprétation aristotélicienne consistant à admettre ~~D'ailleurs cette seconde doctrine~~ (de σπέρματα σπέρματα, elle est incompatible avec nos fragments ~~se trouve-t-elle dans~~ d'Anaxagore. [Cette interprétation suppose: 1° que selon Anaxagore, la divisibilité à l'infini ne concerne que la quantité, non la qualité 2° qu'à chaque qualité simple correspond une catégorie (multiple) de σπέρματα. – [Mais pour le deuxième point cela semble impossible à concilier avec l'affirmation « οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις (frag. 4)

[EL, en ce qui concerne le premier, ~~De plus~~, on peut se demander s'il est conforme à l'esprit d'Anaxagore d'admettre (même) que dans ~~un~~ le germe ~~est donné~~ il y a une qualité simple. La

[mais en dépit de ce « consensus antiquitatis », on ne saurait, avec Schaubach, Anax. fragm., 89, tenir ce terme pour authentique. Quel sens a-t-on donné à ce mot homœoméria?

^ ou ce sont les homœoméries sont les particules, similes inter se, minutaeque. Cicéron, Acad. quaest. IV, 37, ou encore l'homœoméria est la substance dont les parties sont semblables au tout (ὁμοιομέρεια δέ ἐστιν, ἧς τὸ μέρος τῷ ὅλῳ ὅμοιον. Johann. grammat. in Ar. phys. I, 10).

~~La similitude de homœo: ...~~ Les appartenants ~~...~~ parce que dans chacune d'elles toutes les autres seraient contenues. Le mot Homœoméria désignerait, selon Zeller, ~~...~~ les corps plutôt que les σπέρματα.

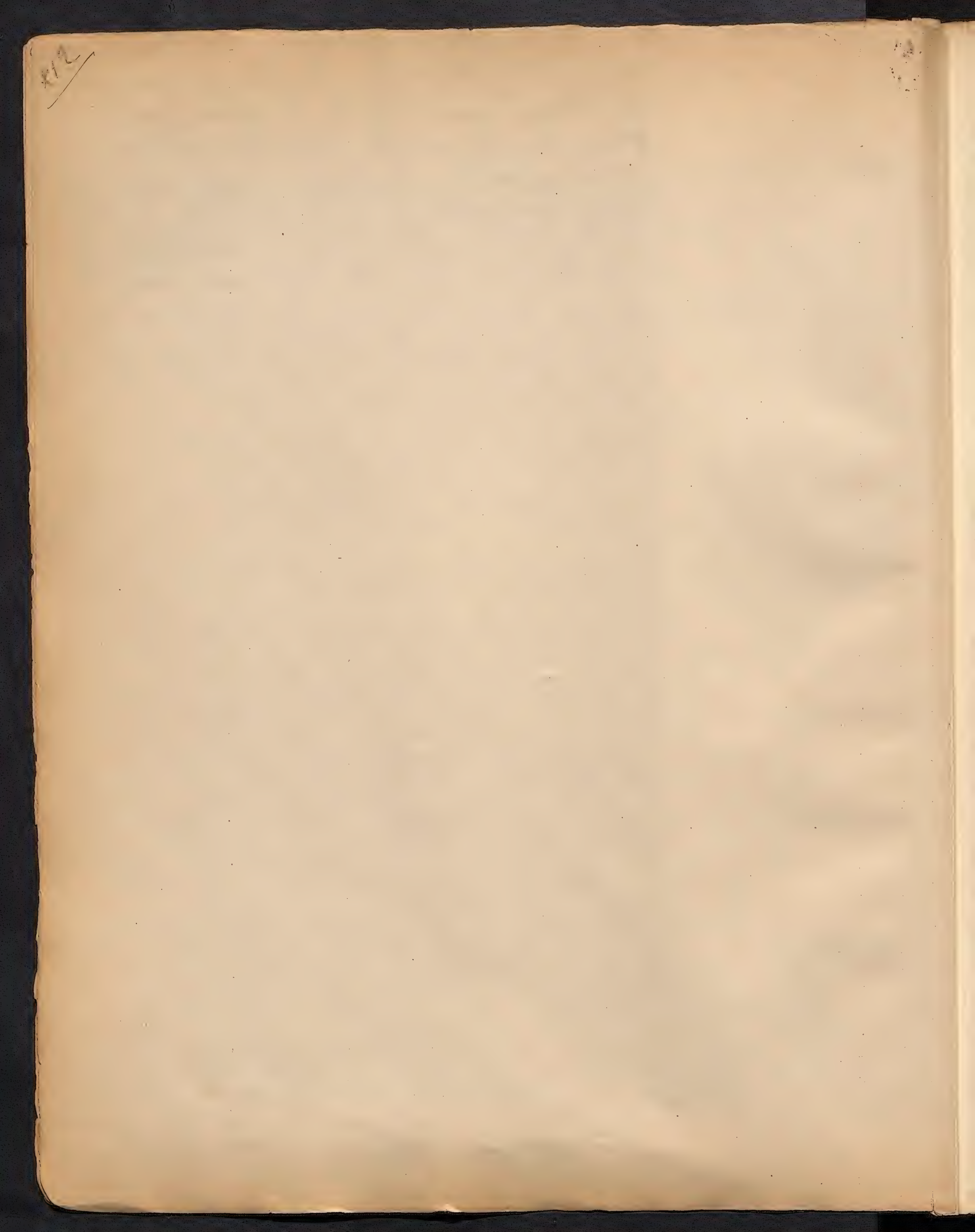
[Cette seconde supposition de Lucrèce serait exacte pour le fond sinon pour la forme; mais × dans le καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ, qui seul explique l'excellence du νοῦς.

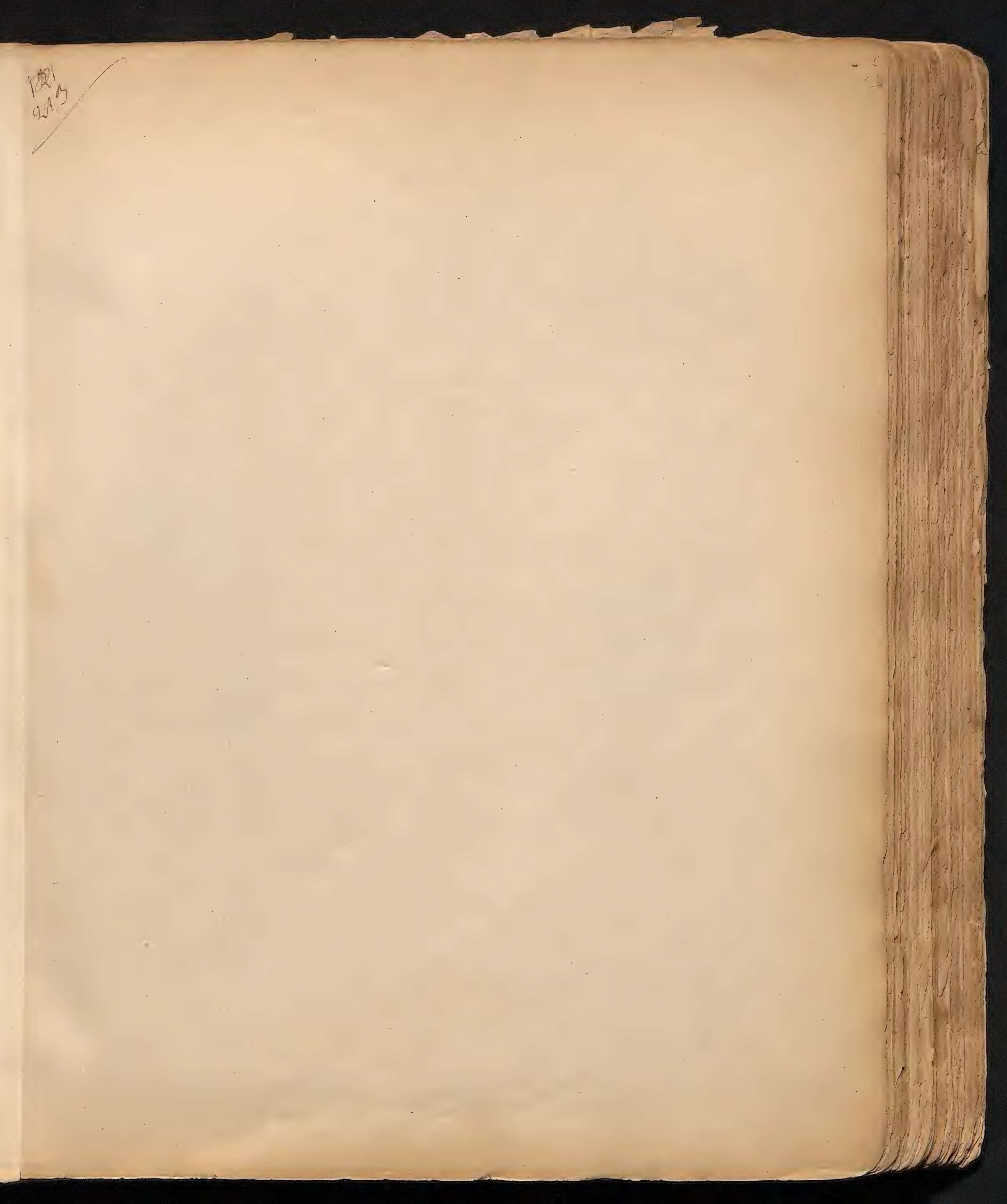
(en tant que l'on considère le germe réel)

marche d'Anaxagore ~~est de l'homogène à l'homogène~~ [consiste à aller du même au même]; [il] juger du germe par les choses données, et des choses données par le germe. Jamais la division (sauf pour le νοῦς) ne mettra en liberté deux parties ~~homogènes~~ [semblables], car la division consiste essentiellement dans la séparation ~~quantitative~~ [qualitative]. C'est pour cela qu'il faudra un νοῦς ~~qui sera le~~ [comme] principe du mouvement.

(dans un « discernement ».

—






214

La Philosophie grecque.

Cours de Mr. Boutroux

21ème Leçon

Anaxagore (suite)

Selon Anaxagore, les σπέρματα ne suffisent pas à l'explication des choses; il est nécessaire d'y joindre un principe distinct, une cause indépendante de mouvement: ce principe, c'est le νοῦς ou l'intelligence.

Cette doctrine soulève une première question: « Pourquoi Anaxagore cherche-t-il dans le νοῦς, considéré comme distinct des choses, ce premier principe? »

Et d'abord, pourquoi cherche-t-il un principe moteur distinct? Nous ferons à cette question la même réponse que nous faisions naguère pour Empédocle: aux yeux d'Anaxagore, les σπέρματα sont destitués de tout principe de changement. Il a rompu avec l'antique hylozoïsme qui plaçait dans la matière, à côté d'une certaine nature actuelle et déterminée, un principe de changement et de vie. De ces deux éléments, actualité et vie, les σπέρματα d'Anaxagore ne retiennent que le 1er. ~~Mais~~ D'autre part, Anaxagore, conformément ~~aux~~ à la doctrine ~~Ioniens~~ Ionienne et contrairement ~~aux Eléates~~ à la doctrine éléatique, admet le changement. Or ce changement, il faut bien qu'il en place le principe quelque part. ~~Ici revient la question posée plus haut.~~

[Mais] Pourquoi le principe moteur est-il chez Anaxagore une intelligence, et non pas simplement une force mécanique?

Cette intervention d'un principe tel que le νοῦς dans la ~~doctrine d'Anax~~ philosophie ~~philosophie~~ anté-socratique grecque a quelque chose d'inattendu. C'est ce qui explique

216

Comment Gladisch suppose, pour l'expliquer, une influence étrangère à l'évolution naturelle des doctrines helléniques, celle du judaïsme et de Moïse.

Mais nous avons déjà fait pressentir pourquoi Anaxagore fait intervenir le νοῦς ; c'est que la séparation qu'il s'agit d'opérer est | essentiellement ~~une séparation~~ qualitative ; séparation pour Anaxagore se ramène à discernement ; ~~une~~ la διάκρισις matérielle | ne s'explique que par une διάκρισις ~~spirituelle~~ intellectuelle. Quand Anaxagore donne des exemples du ~~cette séparation qu'opère le νοῦς,~~ ~~ce sont de qualités à séparer qu'il s'agit~~ mélange primitif des choses, ~~ce sont~~ c'est de qualités mélangées qu'il s'agit : humidité, sécheresse, froid, chaud, clair obscur (σύμμιξις ἁπάντων χρημάτων τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, fr. 4 ; id. fr. 6) : la διάκρισις sépare justement ces qualités diverses confondues dans la σύμμιξις. Il paraît vraisemblable que la raison pour laquelle Anaxagore a inventé le νοῦς, c'est que la | σύμμιξις et l'ἀπόκρισις sont | qualitatives. S'il ne s'agissait que de ~~distinguer des quantités~~ diviser les choses quantitativement, le νοῦς, l'intelligence, ne serait pas nécessaire ; ~~le σῶμα, le ...~~ une force aveugle y suffisait. Mais c'est précisément ~~en nous~~ la fonction du νοῦς | d'opérer des séparations et des mélanges qualitatifs.

quant à la doctrine des σπέρματα elle s'explique suffisamment par la combinaison

| Selon lui,

| au sein des ~~dans le~~ chaos tel qu'il le conçoit,

| avant tout

d'éléments empruntés à Anaximandre (ἄπειρον) à Empédocle (στοιχεῖον qualitativement déterminé) & à Parménide (impossibilité du devenir).

Maintenant, quelle est la Nature du νοῦς ?

~~(Nous distinguerons dans le νοῦς sa nature,~~ et l'action ~~et son action~~

1° Sa nature. Le νοῦς nous est présenté d'abord par opposition avec les autres choses. D'où résulte une première ~~définition ou, sélon aime mieux,~~ caractéristique ~~une première de ...~~

217

toute négative.

~~D'abord~~ Il n'est mélangé d'aucune ~~autre~~ chose; il est pur de tout mélange, μέμικται οὐδενὶ χρήματι. (fr. 6.) En effet, en tout il y a une partie de tout: ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστι. Mais dans le νοῦς il n'existe pas de partie des autres choses; le νοῦς est sans mélange ~~; par suite il est homogène (ὅμοιος)~~. Anaxagore en donne cette raison: si le νοῦς était mêlé à quelque autre chose, il serait nécessairement mêlé à tout: εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχε ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ. Comme nous constatons par l'expérience que ce νοῦς n'est pas mélangé avec toutes les autres choses de la nature, nous devons conclure qu'il est ~~sans~~ mélangé | avec aucune. ~~Étant sans mélange, le νοῦς est homogène (ὅμοιος), et il est le seul être auquel appartienne cette propriété.~~

Les caractères positifs sont liés à ce caractère négatif. 1° ~~Le~~ νοῦς est | premièrement homogène (ὅμοιος), fr. 6; il est la plus ténue de toutes les choses, λεπτότατον πάντων χρημάτων (fr. 6); il est en même temps infini ἄπειρον, et ne dépend que de lui même αὐτοκρατές.

2 En second lieu, il possède la pensée (γνώμη) et la force (ἰσχύς): καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. (fr. 6). Cette γνώμη embrasse tout ce qui a été, tout ce qui est, et tout ce qui sera. (fr. 12) La force, ἰσχύς, s'exerce tout d'abord sur les choses douées d'une âme, et par leur intermédiaire, sur toutes choses (fr. 6)

Au sujet de la nature du νοῦς, on peut se poser 2 questions: 1° est il matériel? 2° est il personnel?

1° Est il matériel? Il possède un certain nombre d'attributs qui supposent la matérialité: il est λεπτότατον: ce superlatif n'indique évidemment pas ~~absence~~ | complète de densité; mais ~~différence de degré~~ | simplement densité minima dans la ~~densité avec les autres choses~~. De plus il est ἄπειρον,

ce qui signifie sans doute qu'il ... [illegible]

~~et nous avons vu qu'Anaxagore attribue la même qualité aux σπέρματα~~ car nous voyons qu'il est divisible en portions plus grandes ou plus petites (fr. 6, s.f.)

Ainsi nous ne pouvons pas trouver ~~là dedans~~ les éléments d'une distinction radicale entre le νοῦς et les σπέρματα. Le νοῦς pourtant forme un genre ~~catégorie~~ à part; ~~il est bien seul de son espèce~~; c'est quelque chose de sui generis; il est seul homogène; enfin sa ténuité est unique (λεπτότατον). Il est donc aussi peu matériel qu'il est possible. Anaxagore est ici en progrès sur les contemporains; ~~car il accorde au νοῦς l'~~ doué d'une homogénéité absolue, son νοῦς se distingue déjà très nettement des principes matériels proprement dits, qui, chez lui, sont essentiellement hétérogènes. ~~ce que ceux-ci ne faisaient pas pour leur ... n'accordaient pas à leur principe. Le~~ Sans doute, le nombre des caractères communs entre le νοῦς et les choses reste considérable; mais il y a déjà une ligne de démarcation tranchée: le caractère propre du νοῦς, c'est la pureté. (Ce sera aussi le premier caractère des Idées de Platon.)

2° Est-il personnel? Il ne l'est plus au sens mythique du mot; il n'a plus ce reste de personnalité ~~mythologique~~ anthropomorphique que les ~~premiers~~ principes moteurs ~~avaient~~ encore chez Empédocle; mais il n'est pas encore ~~cette personnali~~ personnel au sens métaphysique que Descartes et les philosophes chrétiens donnent ~~attribuent~~ à ce mot, quand ils ~~attribuent la~~ parlent de personnalité ~~à la nature~~ divine. — Le νοῦς d'Anaxagore possède un attribut qui a un rapport avec la personnalité: c'est la γνώμη, cette espèce de vue générale supérieure des choses qui implique la mémoire et la prévision. Mais d'un autre côté

1° il est divisible, car il est susceptible de plus ou de moins: (νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων (fr. 6) Tout νοῦς est semblable, quelle que soit sa grandeur ou sa petitesse.) Le νοῦς universel est donc divisible en parties de différentes grandeurs. 2° si en lui même il est sans mélange, il est pourtant susceptible de se mélanger avec d'autres choses. Il y a des choses qui participent du νοῦς: ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι. (fr. 5). On ne voit même pas bien comment, dans cette philosophie qui ramène tout rapport au mélange mécanique, la proposition que nous venons de citer se concilie avec cette autre: μέμικται οὐδενὶ χρήματι. (fr. 6)

219
219

II° Quelle est l'action du νοῦς ?

Elle est ainsi caractérisée : « πάντα διεκόσμησε, le νοῦς a ordonné toutes choses » ~~(fr. 6, 12)~~, celles qui ont été, qui sont et qui seront. [le νοῦς a ~~Il a donc~~ un empire sur les choses. Cette faculté, il la doit à sa nature ; c'est parce qu'il est pur qu'il a de l'empire sur les choses mélangées ; étant sans mélange, il est ~~ἐφ' ἑωυτοῦ~~ autonome, ἐφ' ἑωυτοῦ. Cette propriété il est le seul qui en jouisse : il lui doit de pouvoir régner sur les autres choses.

(fr. 6, 12).

[L'action du νοῦς consiste à séparer de plus en plus, mais jamais absolument, les qualités qui primitivement étaient mêlées.

Comment s'exerce cette action ? immédiatement, et médiatement.

(1°) le νοῦς produit immédiatement le mouvement circulaire universel ~~primitif~~ initial : τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νόος ἐκράτησε, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. Il le produit immédiatement ; puis, (2°) ce mouvement circulaire, de lui même, par sa violence et sa rapidité, engendre l'ἀπόκρισις. L'ἀπόκρισις résulte mécaniquement de la περιχώρησις : ἡ δὲ περιχώρησις αὕτη ἐποίησε ἀποκρίνεσθαι (fr. 6) ; ce mouvement de séparation va croissant de lui même : κινεομένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίεε διακρίνεσθαι, fr. 7, par sa force et sa vitesse, ὑπὸ βίης τε καὶ ταχυτῆτος, fr. 11, c'est la vitesse qui engendre cette force, βίην δὲ ἡ ταχυτὴς ποιέει, et cette vitesse est plus grande que toutes celles qu'on peut observer parmi les hommes, ἡ δὲ ταχυτὴς αὐτέων οὐδενὶ ἔοικε χρήματι τὴν ταχυτῆτα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποισι (fr. 11.)

fr. 6.

Aristote a rendu ~~sur~~ le νοῦς d'Anaxagore ~~un jugement~~ double célèbre qu'il convient de signaler et d'apprécier :

1° « Pour rendre raison de l'ordre et de la beauté que présentent les êtres, soit dans leur nature, soit dans leur changement, il n'était pas naturel ~~dit-il~~ qu'on se contentât de les expliquer par le feu

la terre, l'eau, ou les autres principes de ce genre; d'autre part on ne pouvait dire que les choses se faisaient d'elles mêmes (τῷ αὐτομάτῳ) ou par hasard (τῇ τύχῃ) Lors donc qu'il ~~Quand il~~ se rencontra un homme pour dire: que dans les êtres vivants comme dans la nature, la cause de l'ordre se trouve dans le νοῦς, cet homme apparut comme un homme sensé parmi des gens qui parlaient au hasard. ὅσον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. » (Met. I, 3. 984 b. 15)

2° Un autre jugement d'Aristote, non moins célèbre, se trouve dans la métaphysique: (I. 4) « Anaxagore ~~Aristote~~ ne se sert de son νοῦς pour ~~éviter la~~ expliquer la formation du monde que comme d'un expédient; ~~et~~ lorsqu'il ne réussit pas à expliquer le phénomène par une nécessité mécanique, alors il ~~se~~ fait intervenir le νοῦς; autrement, il n'est pas ~~mais partout ailleurs il préfère au νοῦς toute espèce~~ de cause mécanique, si invraisemblable qu'elle soit, qu'il ne préfère au νοῦς. (I 985 a 16)

Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν. » —)

(Simplicius dit, ~~vraisemblablement~~ aussi d'après Aristote (folio 73. e. Comment. à la métaph.): « Anaxagore, dans la plupart de ses explications congédie le νοῦς pour s'en tenir à l'automatisme. »

Dans ce double jugement d'Aristote, il y a 2 ~~choses~~ points à considérer:

1° Il attribue à Anaxagore la préoccupation de la beauté, de l'ordre et de la finalité du monde, et le ~~recherche d'un~~ souci de trouver un principe qui puisse expliquer cet ordre et cette beauté.

2° Il lui reproche de n'avoir recouru au νοῦς que dans les cas désespérés, et de s'en débarrasser dès qu'il le peut pour s'en tenir à des causes mécaniques.

Que valent ces deux assertions d'Aristote?

La 1ère est vraie dans une certaine mesure. Mais remarquons tout d'abord que l'élément qu'Aristote lui même a jugé essentiel à la finalité, la considération du bien, paraît faire entièrement ~~complètement~~ défaut dans la doctrine d'Anaxagore. Nous chercherons vainement dans les fragments que nous

restant celui, le τὸ εὖ καὶ καλῶς ἔχειν d'Aristote.

~~Il~~ Anaxagore a constaté simplement que les qualités ~~étaient~~ actuellement séparées | les unes des autres ; cette séparation, il ne l'admet pas ~~n'est pas considérée~~ comme primordiale. Il se représente, à tort ~~et~~ à raison, l'état primitif des choses comme un chaos primitif (ὁμοῦ πάντα). Pour passer de ce chaos à l'état actuel, il a fallu l'intervention du νοῦς. Mais chez lui le νοῦς est simplement cause efficiente. | ~~C'est~~ Le νοῦς est une substance qui a la propriété d'opérer des distinctions qualitatives |. Aussi nous dit-il que là où le νοῦς est présent, c'est-à-dire partout ~~existe, il est~~ mélangé ~~aux~~ avec choses ; il communique aux mélanges ~~sépare simplement parce que c'est~~ la propriété de séparer les qualités.

(marge :) | jusqu'à un certain point

(marge :) | Il ne se représente pas un idéal, un bien, comme une fin à réaliser. | De même que la légèreté a la propriété de ... s'élever.

Maintenant que vaut le reproche que lui fait Aristote de se servir du νοῦς comme d'un expédient ?

Il est certain que la part faite au νοῦς par Anaxagore est la plus petite possible. Dès que l'intervention de ce principe ne lui ~~semble~~ paraît ~~moins~~ plus indispensable, Anaxagore s'efforce de démontrer comment le développement se continue naturellement de lui-même. Mais ceci n'a rien de contradictoire du moment où le νοῦς n'est qu'un élément matériel comme les autres. Empédocle reconnaissait 6 principes |. Anaxagore en a 2, comme le dit Théophraste dans Simplicius : « On peut considérer le μῖγμα d'Anaxagore comme une sorte d'unité ; son νοῦς et le μῖγμα constituent alors deux principes » (fol. 6. b. 33 A, comm. à la physique). ~~Qu'y~~ Qu'y a-t-il donc de contradictoire à mélanger ~~se servir de~~ ces 2 principes dans des proportions différentes ? Ajoutons que le νοῦς d'Anaxagore doit être ἀμιγής, ce qui n'aurait pas lieu s'il intervenait dans tous les détails des choses ; il perdrait à s'y mêler ~~quelque chose de~~ sa propriété directrice |.

(marge :) | coordonnés

(marge :) | également coordonnés,

(marge :) | elle-même.

~~Pour bien faire~~ A vrai dire, il faudrait qu'il ne se mêlât ~~le moins~~ pas du tout ~~possible~~ aux choses |. Du moins ~~Anaxagore l'y mêle-t-il~~ a-t-il dû s'efforcer de restreindre le ~~moins~~ plus possible le mélange du νοῦς avec les choses. Le νοῦς ne peut rester ἀμιγής qu'à la condition de se borner à donner l'impulsion, la « chiquenaude ».

(marge :) | Dis qu'il agit sur ... d'une manière métaphysique. Le physicien Anaxagore ne pouvait concevoir un tel mode d'action.

202 Quelle est donc la portée exacte de cette doctrine ?
1. Elle ne se trouve qu'en germe, dit Aristote, le commencement de la philosophie
~~Ainsi nous rencontrons dans cette doctrine la première idée~~
de la *finalité*.

La finalité peut être considérée à 3 points de vue : 1° dans sa manifestation
les ~~faits~~, 2° ~~dans~~ quant à son essence, 3° dans sa ~~comme~~ cause.

En ce qui concerne les faits, la finalité dans Anaxagore, reste à
~~est~~ extrêmement rudimentaire : Dans les fragments qui nous
restent, il ne parle nulle part de l'*harmonie* et de la *beauté* (encore moins du *bien*)
des choses. L'*ordre* qu'il attribue à l'univers, ne consiste que dans la séparation des contraires.

Sur l'essence de la finalité, c. à d. sur la question de savoir si
elle est interne [ou externe], nous ne trouvons ~~encore que~~ aucune
les indication ~~les plus vagues~~ précise. En tout cas la seule finalité dont
il ~~peut~~ puisse être question dans Anaxagore ce serait la finalité ~~est purement~~ externe :
~~Il ne nous est pas dit que les choses aient une harmonie~~
~~interne~~ : « Il y a un soleil & une lune qui brillent pour les hommes ; la terre leur fournit ~~des fleurs~~ mainte chose dont ils tirent parti (fr. 10).

[Enfin pour ce qui est de la cause, cette ~~finalité~~ est évidemment toute transcendante, le νοῦς étant extérieur aux choses.

Ainsi ; au point de vue des faits, la finalité chez Anaxagore
se réduit : à la séparation des qualités ; au point de vue de
l'essence elle est [externe ; au point de vue de la cause elle   vaguement conçue comme
est transcendante.

2. Ce qu'il y a de plus nouveau dans cette doctrine, c'est l'intro-
duction d'un principe dû à *l'expérience interne*, le νοῦς. Sans doute,
~~dont~~ Anaxagore en fait un usage exclusivement mécanique ; ~~mais~~
il n'en a pas moins l'honneur d'avoir fait descendre le premier
dans le monde philosophique un principe suprasensible,
dû à l'expérience interne. La philosophie compte un
concept de plus, puisé à une source nouvelle. C'est donc véritablement
~~en définitive~~ une voie nouvelle qu'il ouvre, et comme un
nouvel affluent qu'il découvre. On trouvera bientôt que
cet affluent est ~~peut être~~ le fleuve principal,
celui qui permet de remonter jusqu'à la source
même des choses.

Marginal notes: (conception de la constitution d'un être appropriée à sa propre conservation) / (utilité des êtres les uns pour les autres)

23
223

Telle est la doctrine générale d'Anaxagore ; nous allons maintenant entrer dans quelques développements sur sa Cosmogonie.

Pour tirer le monde du chaos, le νοῦς a produit en un point de la masse chaotique un mouvement circulaire qui, se communiquant aux autres, a entraîné et entraîne encore des parties de plus en plus considérables de la masse. La rapidité et la force de ce mouvement ont produit la séparation des qualités. [D'abord se sont séparés | le dense et le ténu, le froid et le chaud, l'obscur et le clair, l'humide et le sec (fr. 1.). ~~les 2 catégories ont formé 2 grandes masses~~ ; le ténu, le chaud, le clair et le sec ~~ont formé~~ formèrent | l'éther ; le dense etc., ~~ont~~ formèrent | l'air. — [L'action réciproque de ces 2 grandes masses a ~~ont~~ engendré tous les phénomènes célestes. [Le dense a été précipité au milieu, le ténu rejeté à l'extérieur. [Des vapeurs ~~inférieures~~ s'est séparée l'eau ; de l'eau, la terre ; de la terre, les pierres. (fr. 9.). — [Quelques pierres détachées de la terre par suite du tournoiement, se sont enflammées dans l'éther et éclairent la terre. Ce sont les étoiles et le soleil. Cette origine grossière attribuée aux astres a une très-grande importance. Pour la 1ère fois, les étoiles et le soleil sont considérés comme des masses sans vie et leurs mouvements expliqués d'une façon toute mécanique. Les anciens philosophes avaient ~~au contraire~~ divinisé les étoiles et le soleil. Après Anaxagore au contraire, selon le mot d'Aristophane dans les Nuées, « Ce n'est plus Jupiter, c'est le tourbillon qui règne. » —

Mais ce n'est pas tout :

Dans la cosmogonie d'Anaxagore, le monde ne forme ~~pas~~ plus un cercle ; il ne se compose pas de périodes | de formation et de destruction se succédant à l'infini ; le monde est un. Il n'a eu qu'un commencement, le chaos, et le développement s'en poursuit indéfiniment |, ~~consistant dans une séparation~~ croissante. [Et comme le monde ~~il~~ est un dans le temps, de même il est un ~~matériellement~~ dans l'espace. Hors du monde

| en deux grandes masses

~~2 éléments~~

| la première ou | la seconde ; on

| alternantes

| dans le même sens, qui est celui d'une

s'étend la matière infinie dont certaines parties nouvelles sont constamment détachées et entraînées dans le tourbillon. [La terre est au milieu du monde; c'est un cylindre plat supporté par l'air; la lune a comme la terre des vallées et des montagnes, et comme elle aussi des habitants. —

Dans les êtres vivants habite le νοῦς, qui est absent des choses inanimées. Partout où il y a vie, ψυχή, il y a νοῦς. Le νοῦς y habite matériellement comme partie. — Tous les esprits sont semblables; mais l'un est plus grand que l'autre. L'âme, comme le νοῦς pour l'ensemble des choses, est la force motrice du corps; elle le meut du dedans. — [Il y a déjà une âme, du sentiment et de la ~~conscience~~ connaissance dans les plantes, νοῦν καὶ γνῶσιν ἔχειν τὰ φυτά. (Aristote. de Plantis. 1) On retrouve ici l'influence de l'antique hylozoïsme. Les plantes ont été produites par les germes renfermés dans l'air; les germes contenus dans l'air sont un mélange de toutes les substances possibles. C'est la πανσπερμία universelle. C'est en tombant dans la terre que ces germes produisent les plantes; il en est de même pour les animaux: le limon de la terre est fécondé par ~~tous~~ les germes qui viennent s'y mêler ~~tombent dans un milieu approprié~~. Les hommes et les animaux se forment de la même manière (fr. 10). La supériorité de l'homme tient à ce qu'il possède des mains (Aristote, de part. animal. 4.10). — [Dans l'intelligence humaine Anaxagore distingue les sens et la pensée. La connaissance sensible est inférieure à la pensée. Nous savons quels ~~preuves~~ exemples il en donnait (Sextus Empiricus, adv. math. VII. ~~7~~.90.) « Qu'on prenne, disait-il, deux liquides, l'un blanc, l'autre noir et qu'on les mélange en les versant l'un dans l'autre par petites gouttes παρὰ μικρόν la vue ne pourra discerner les changements successifs qui sont bien réellement ~~bien qu'ils soient réels~~ (πρὸς τὴν φύσιν). » (R. & Preller, 8...)

Ainsi les sens ne nous font pas connaître les choses telles qu'elles sont, seule la pensée les fait connaître. Il y a entre les sens et la pensée le même rapport qu'entre le chaos et l'état actuel de ~~la séparation~~ séparation des ~~où les~~ choses ~~sont séparées~~: Les sens voient les choses

confondues et leur prêtent une homogénéité fausse. ~~Au~~ Au contraire, la pensée discerne les éléments. — [La loi de la connaissance sensible diffère de celle de la connaissance par la pensée : la loi de la première est que les choses sont connues par un rapport de contrariété entre le sujet ~~pensée~~ et l'objet « γίγνεσθαι τὰς αἰσθήσεις τοῖς ἐναντίοις, » dit Anaxagore dans le de Sensu de Théophraste, ch. 27. La preuve qu'en donne Anaxagore, selon Théophraste, c'est que le semblable ne peut être modifié par le semblable. Pour percevoir la chaleur, il faut que l'organe ait une chaleur différente en degré de celle de l'objet perçu. Au contraire, la loi de la connaissance rationnelle doit être un rapport de similitude. Le νοῦς étant identique ~~un~~, ὅμοιος, se retrouve pour ainsi dire dans les choses en tant qu'elles en participent.

Pour ce qui est des idées morales, Anaxagore ne fait pas encore entrer l'étude de la vie morale de l'homme dans le cercle des ~~idées~~ recherches philosophiques. Il voit encore dans l'étude du monde sensible et matériel le seul ~~l'objet le plus élevé~~ dont l'esprit humain puisse se proposer la connaissance scientifique.

— En ce qui concerne la religion, l'accusation d'athéisme | s'appuyait surtout ~~sur~~ ses doctrines relativement au soleil et à la lune (Diog. II, 12). | dont il fut l'objet

Ses contemporains ont dû être aussi choqués de le voir expliquer par des causes naturelles des | ~~effets de~~ la pierre tombée du ciel ~~merveilleux~~ à Αἰγὸς Ποταμοί (Diogène II. 11) ou le bélier à une seule corne (Plutarque. Periclès, 6) ; ~~phénomènes qu'ils étaient habitués à regarder comme des prodiges.~~ | phénomènes qu'ils rapportaient à l'action des dieux, comme

Conclusion.

— On a parlé de l'influence de l'Égypte, voire même du judaïsme et de Moïse sur Anaxagore : mais sa doctrine s'explique suffisamment par des influences ~~helléniques~~.

D'une manière générale, elle est un effort

229 / pour concilier l'ionisme ~~pour~~ et l'éléatisme. [Les traits particuliers de sa philosophie s'expliquent également par des influences helléniques. [Le point de départ d'Anaxagore c'est l'ἄπειρον d'Anaximandre. Aristote et Théophraste rapprochent continuellement Anaxagore d'Anaximandre. (voir Aristote metaph. Λ XII, ~~ε~~. 2 p. 1069 b. 20) ~~C'est là~~ l'ἄπειρον d'Anaximandre ~~que Aristote~~ ~~qu'~~Anaxagore applique le principe éléatique de l'impossibilité du devenir. Nous n'avons pu dire si l'ἄπειρον d'Anaximandre était mécanique ou dynamique, parcequ'il manquait à sa philosophie un principe qui pût le déterminer à cet égard, et que la question n'était pas encore possible. Mais qu'on applique à cet ἄπειρον le principe éléatique, il va être conçu expressément ~~immédiatement~~ comme un système mécanique.

[Il en est de même pour la φύσις d'Anaximandre qui flottait encore entre le devenir et la simple séparation. ~~Grâce aux~~ ~~principes~~ ~~nouveaux~~ posé par les Eleates, on arrive à la φύσις purement mécanique d'Anaxagore. Car l'emploi du

[Quant à l'ἀρχὴ κινήσεως, bien qu'elle soit beaucoup moins engagée dans les choses ~~elle est distincte des principes purement corporels de la même manière que chez~~ que la φιλία & le νεῖκος d'Empédocle lors de la réunion et de la séparation universelles, elle est encore coordonnée aux éléments passifs, comme une part d'autres parties. Ce qui ~~appartient en propre à Anaxagore~~ est le plus nouveau dans cette doctrine, c'est d'avoir dit que ~~cette~~ l'ἀρχὴ κινήσεως doit consister dans le νοῦς, c.à.d. dans un principe ~~métaphysique ou du moins extraphysique~~ analogue à la pensée de l'homme.

Quelles sont les origines de cette doctrine du νοῦς? Il n'est pas nécessaire de les chercher en dehors de la philosophie grecque. Nous trouvons en effet dans le νοῦς, 1° un principe à la fois ~~bien &~~ ~~un mais~~ intellectuel ~~et un~~, comme le λόγος ξυνός d'Heraclite, 2° un principe concret ~~réel~~ et distinct, comme la φιλία et le νεῖκος d'Empédocle. Or Aristote nous dit que Anaxagore vint ~~et venu~~ logiquement après Empédocle ~~ces philosophes~~. | Les éléments de sa philosophie se rencontrent donc dans les philosophies antérieures; mais ç'a été l'honneur de son génie, de les avoir combinés de manière à ~~les~~ ~~rétablir~~ ~~pour~~ en former ~~faire~~ son νοῦς.

(il est donc naturel d'admettre qu'il utilise la doctrine de ce dernier, comme celle d'Héraclite.)

27 1

22 f

L'influence d'Anaxagore a été très grande. [Son
système était idéaliste. En reconnais-
sant pour ainsi dire deux absolus, dont l'un était
les σπέρματα, et l'autre
le νοῦς,
il préparait inconsciemment la réduction du premier au
second. [Il avait nettement considéré l'indéterminé
comme inférieur au déterminé, la quantité comme inférieure
à la qualité. Il avait fait sortir le déterminé de l'indé-
terminé par séparation et non plus par composition
(σύγκρισις ou γένεσις). Il faut en convenir : pour
un physicien qui considère les éléments corporels comme
absolus, cette doctrine est absurde ; car au point
de vue matériel l'indéterminé est plus permanent, par conséquent
plus substantiel, que le déterminé. Mais ce qui était une erreur
au point de vue physique, devait être fécond à un
autre point de vue. Anaxagore avait senti l'impos-
sibilité d'expliquer entièrement le déterminé par l'indé-
terminé ; il avait compris que cela revient à expliquer
le plus par le moins. Le contresens de sa doctrine
venait de ce qu'il considérait le monde matériel comme
l'absolu. Mais supposons qu'au-dessus on
admette un monde suprasensible, composé de formes,
d'idées, de fins et d'actes ; alors la thèse d'Anaxagore
engendrera une doctrine très conséquente & très solide : Ce sera dans un
sens métaphysique que le déterminé sera avant
l'indéterminé ; il lui sera antérieur comme παράδειγμα
(Platon) ou fin, (Aristote) ; qui n'empêche
pas qu'au point de vue physique la quantité ne puisse
être antérieure à la qualité.

En même temps qu'Anaxagore fournit en quelque
sorte une réduction à l'absurde du système qui
considère le monde matériel comme absolu, il
invite lui-même la philosophie à chercher l'absolu

devenir ou par

De ce monde, considéré désormais comme purement relatif,

en attribuant à les σπέρματα le maximum de la détermination qualitative,

22e en dehors du monde ~~supra~~ sensible (fr. 15) : De là à conclure que le monde sensible n'est pas absolu, mais seulement relatif, il n'y a qu'un pas. La formule est celle-là même dont se servira Platon pour frapper le sensible de relativité (V. Phédon, 50, p. 102 d).

(C'est pas tout :) Anaxagore, nous l'avons vu, ~~venons de le dire~~, a refusé le 1er au ~~monde~~ un caractère important ~~que~~ les anciens ~~lui donnaient~~ philosophes ~~comme Héraclite~~ lui attribuaient. Ils le considéraient en effet comme soumis à des ~~périodes~~. Pour eux, ce circulus ~~du monde~~ formé par le cours des choses, cette périodicité ~~revenant par une~~ περίοδος) ~~de son point de départ~~, + faisait du monde un absolu ~~en constituant le caractère absolu~~. C'est Anaxagore que le 1er nie ce retour des choses au point de départ ~~développement périodique~~. Pour lui comme pour Aristote il n'y a qu'un monde, et ce monde se développe par un progrès à l'infini ~~n'a point de but~~. En rompant à cet égard ~~avec~~ la doctrine de ses devanciers, il préparait les esprits à considérer définitivement le monde comme relatif. ~~Car~~ Un tel monde, dira Aristote, ne se suffit pas à lui-même. Car il ne continue pas le premier moteur immobile qui suppose le mouvement au sortir du principe : ἀνάγκη στῆναι.

| πρὸς ἑαυτὸ ~~πρὸ~~ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν.
| que nous venons de citer

| et qui à leurs yeux lui donnait un caractère divin : le propriété joignant la fin au commencement | alternatives de formation & de destruction

7

Rédigé par L. Picard.

XXIIe Leçon

Anaxagore (fin).

En même temps qu'Anaxagore prépare la négation de l'absolu matériel, il prépare par sa doctrine du νοῦς l'affirmation de l'absolu suprasensible. Sans doute son νοῦς est encore mal distingué quant à son essence du multiple auquel il doit se superposer. S'il est déjà ἐφ' ἑαυτοῦ (indépendant), ce qui prépare le τὸ ἑαυτὸ κινοῦν de Platon, il se confond encore avec la ψυχή, confondue avec le κινητικόν, qui lui-même est confondu avec la ὕλη puisque si le νοῦς est moteur, c'est simplement parce qu'il est le plus ténu (λεπτότατον) des corps. Il n'en reste pas moins que, pour la première fois, le νοῦς a été mis hors de pair. Ce νοῦς sera désormais étudié pour lui-même et on cherchera dans son essence le principe d'unité que fournit de moins en moins, à mesure qu'elle est mieux définie, l'explication métaphysique; on reprendra, en recherchant dans le νοῦς le principe de la détermination, la tâche de montrer comment l'indéterminé dépend du déterminé. Le jour où on concevra que le déterminé, l'un, n'est pas de même nature que l'indéterminé, l'explication métaphysique, au lieu de se substituer à l'explication physique, se superposera à elle, et l'unité sera obtenue sans détriment pour la physique. C'est ce que nous verrons chez Platon et chez Aristote.

Disciples d'Anaxagore.

Archelaüs, le plus renommé parmi eux, paraît avoir identifié le mélange primordial des substances avec l'air, et avoir affaibli l'opposition de l'esprit et de la matière,

230

en admettant un mélange de l'un et de l'autre, et donnant le nom de Dieu tantôt à l'air, tantôt à l'esprit. Il se rapproche ainsi de l'école ionienne et de l'hylozoïsme. — [On lui attribue encore la doctrine d'après laquelle le juste et l'injuste n'existent pas φύσει mais νόμῳ.

Métrodore de Lampsaque s'attacha à interpréter les poèmes d'Homère ~~sous le point de vue~~ en un sens allégorique ~~et~~ il vit en Ζεῦς le νοῦς dans Ἀθήνη la τέχνη.

[Signalons encore l'influence qu'Anaxagore exerça sur Périclès, Euripide et Socrate, lequel considéra le νοῦς ~~sous son rapport~~ au point de vue téléologique, en développa ~~le point de vue~~ la doctrine dans et ~~forma~~ créa ainsi ~~une véritable~~ cette philosophie essentiellement téléologique qui caractérise & distingue la seconde période.

Atomistes.

Les principaux représentants de cette école sont Leucippe et Démocrite.

Sources. Il n'existe pas de fragments de Leucippe, mais il est question de lui dans ~~Diog. L. IX. 30.~~ Arist. de gen. et corrupt. anim. I. 8; v. aussi Diog. L. IX, 30.

~~Bibliographie~~. Bayle (Dictionnaire); Ed. Johnson. Der Sensualismus des Demokritus und seiner Vorgänger ~~avec une étude sur les systèmes analogues de la ph. moderne~~ mit Bezug auf verwandte Erscheinungen der neueren Philosophie. 1868.

~~Les~~ Des fragments de Démocrite ont été publiés par Müllach, d'abord dans un ouvrage spécial. Berlin 1843, ensuite dans l'édition Didot, I. 330, et aussi dans

des Fragments

31 / 282

Burchard : Democriti philosophiae de sensibus fragmenta 1830. V. aussi B. ten Brink : ~~Anecdota~~ ~~Minden 1830~~ ~~Epicharmi, Democriti etc.~~ (Philologus ~~VI, 1851~~ ~~VII, 1852~~ ~~VIII, 1853~~ , 1851, 1852, 1853, 1870)

Lortzing : Ueber die ethischen Fragmente Demokrits Berlin 1873.

[Il n'est pas question de Démocrite dans Platon, qui parle avec mépris de la doctrine matérialiste. On raconte même que sur le conseil des pythagoriciens Clinias et Amyclas il avait voulu faire brûler les écrits de Démocrite. [Aristote parle de lui avec beaucoup de respect. / (Les principaux textes sont :) Mét. I. 4 de Anima I. 2. de Gener. et corrupt. anim. I. 2. V. aussi ~~Avec~~ Théophraste ~~et~~ de sensu 61. ~~ce sont là les textes les plus importants.~~

Viennent ensuite ~~Ensuite~~ des textes de valeur moindre dont les principaux sont : Sext. Emp. adv. Math. IX 19. VII. 135. Sextus ~~cependant~~ paraît encore avoir eu entre les mains le texte de Démocrite ; il n'en est pas de même des ~~que les~~ suivants ~~n'ont pas vu~~.

Simplicius, dont les textes n'ont guère ~~pas~~ d'autre valeur que ceux d'Aristote.

Pseudo-Plutarque Placita II. 4 ; Diog. L. 9 ; Clément d'Alex. Strom. I. 304.

Parmi les ouvrages modernes :

Schleiermacher : Sur la liste des écrits de Démocrite dans Diogène Laërce (Ueber das Verzeichniss der Schriften des Demokrit bei Diog. L.) Oeuvres 3ième partie vol. III. — Kritsche : Forschungen I. 142-163. Ritter. Article Démocrite dans l'encyclopédie d'Ersch u. Gruber — L'ouvrage déjà cité de Mullach. —

B. ~~Ten~~ ten Brink ; ~~(Anecdota Democriti et Epicharmi~~ Philologus ~~VI. VII. VIII. 1851~~) 1851–53, 1870. L'ouvrage déjà cité d'Edouard Johnson, Liard. thèse de Democrito Paris 1873 ; enfin un article de M. Ch. Levesque dans la Revue philosoph. 1878 a VI, 363)

232

Leucippe

De Leucippe nous savons fort peu de choses, surtout si nous voulons le distinguer de Démocrite. ~~Quant à~~ [En ce qui concerne] l'époque de sa vie, tout ce que l'on peut dire, c'est que, d'une façon générale, il est plus âgé que Démocrite & plus jeune que Parménide, par conséquent à peu près contemporain d'Anaxagore et d'Empédocle. (Ve siècle : les deux premiers tiers) [On le fait naître à Abdère, Milet, Elée. [Ce qui est le plus intéressant c'est que Simplicius, (Comment. à Physiq. 7. A.) d'après Théophraste, nomme Parménide son maître, assertion très importante pour les origines de ~~sensualisme~~ l'atomisme. [On ne sait pas au juste, s'il avait exposé sa doctrine dans des écrits, c'est cependant vraisemblable d'après le témoignage d'Aristote (de gener. et corrupt. anim. I. 8.) où il n'est ~~ne~~ ~~parl~~ question que de Leucippe). [La renommée de Leucippe a été en quelque sorte étouffée par celle de son disciple, l'un des plus grands génies que la Grèce ait produits et dont l'oeuvre est très considérable. Les ~~disciples~~ atomistes postérieurs ne parlent que de Démocrite et font tomber Leucippe en oubli. [Nous ne pouvons donc pas étudier séparément sa philosophie. Tout ce que nous aurons à en dire, c'est qu'Aristote (de gener. et corrupt. I, 8. 325 A. 26) nous le montre comme ayant cherché à concilier la philosophie ionienne avec la philosophie de Parménide et de Zénon, et nous le présente comme l'inventeur de la notion d'atome, mais ~~ne~~ sans lui attribuer aucune doctrine différente de celles de Démocrite.

(l.c. : καὶ περὶ πάντων ἑνὶ λόγῳ διωρίκασι Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος)

Démocrite.

Démocrite vécut entre l'année 460 environ et l'année 370 environ. Il était né à Abdère qui fut aussi la patrie de Protagoras, et qui, à cette époque n'avait pas encore la renommée de bêtise qu'elle eut plus tard. Il est vraisemblable qu'il n'eut pour maître que Leucippe, dans sa patrie et dans la première période de sa vie. Pour acquérir des connaissances plus étendues il entreprit des voyages ~~étendues~~ lointains ~~dont la direction~~ qu'il nous est ~~assez difficile à~~ impossible de déterminer d'une manière complète. ~~Vers le sud~~ Il parcourut les pays méridionaux et orientaux comme il s'en vante dans un fragment conservé par Clément d'Alexandrie, Strom. I 304. A. Ce qui est certain, c'est qu'il avait été en Egypte, en Asie Mineure, en Perse. Quant à l'Inde, il est certain au contraire qu'il n'y alla pas (V. Clem., l.c.). — Qu'est-ce qu'il apprit au juste des Orientaux? si on l'en croit, il ne puisa pas de notions scientifiques importantes chez eux (ap. Clem., l.c.); il prétend que les mathématiciens égyptiens eux-mêmes ne l'ont pas surpassé dans les démonstrations géométriques; il n'aurait donc puisé chez eux que des connaissances ~~sur~~ morales la nature humaine. Après son retour il paraît être resté dans sa patrie et n'avoir fait ~~que des~~ qu'une visite à Athènes. [Il jouit d'une grande estime chez ses compatriotes

234

et fut surnommé par eux σοφία. [Aristote vante la richesse de ses connaissances, la rigueur et la subtilité de ses raisonnements, l'alliance | qu'on trouve chez lui de l'érudition et du génie; il le considère comme un de ses précurseurs.

[Démocrite avait écrit sur un très grand nombre de sujets, sur les mathématiques, les sciences naturelles, l'éthique, l'esthétique la grammaire, l'agriculture, les arts techniques. De ces très nombreux ouvrages il ne nous reste que fort peu de choses, | quelques fragments moraux & physiques, des fragments sur les animaux, l'astronomie & l'agriculture des observations vagues et ~~indéterminés~~ disséminées. ~~Ce qui nous reste en fait de philosophie~~ traitent surtout des ~~la~~ sens ~~connaissance qu'il expliquait par l'intervention du sujet pensant.~~

Ses principaux ouvrages sont le μέγας διάκοσμος et le μικρὸς διάκοσμος. ~~sont écrits dans un~~ Le style | de Démocrite est vanté par Cicéron et par Plutarque pour sa clarté et son mouvement.

Philosophie de Démocrite.

Dans le 1er fragment de Démocrite nous trouvons l'indication du principe même de sa philosophie ,, le doux et ~~le chaud~~ l'amer, le chaud et le froid, la couleur ne sont que des mots; en réalité il n'y a que des atomes et le vide (νόμῳ = coutume, façon de parler) φησί, γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν)

Müllach
fragm. physica 1.

Les choses sensibles que l'on considère comme existantes, n'existent pas; en réalité il n'y a que des atomes et le vide (frg. I. οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα· ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ κενά). – Les atomes sont ~~les~~ des ~~parties~~ particules matérielles insécables; le vide, c'est l'espace qui les sépare. ~~ces~~ Ces atomes sont animés d'un mouvement, et c'est de leur mouvement que résultent les apparences sensibles [les changements qualitatifs ~~comme la couleur et l'amer, le chaud et le froid~~]; leur réunion produit la naissance, leur séparation la mort (Arist. de gener. et corrupt. anim. I, 8) – [D'où vient cette doctrine? [Certains critiques y cherchent une origine orientale et font remarquer que dans l'Inde la doctrine de Kanada explique par les atomes la naissance du monde physique sans nier toutefois l'existence d'une intelligence infinie. [Mais d'abord il ~~n'est pas prouvé~~ peut être considéré comme certain que Démocrite ~~ait~~ n'a pas été dans l'Inde; ensuite, ~~lors même qu'il en aurait entendu parler~~, sa ~~philosophie~~ doctrine s'explique ~~tout simplement~~ suffisamment par la ~~évolution du génie grec~~ simple évolution de la philosophie hellénique. Aristote ~~voit~~ trouve dans les ~~éléments~~ doctrines hellénistiques antérieures tous les éléments de la doctrine de Leucippe et de Démocrite. Il dit (de gener. et corrupt. I. 8. 325 A. 26.) " Leucippe chercha à se mettre d'accord d'une part avec les phénomènes tels que les Ioniens en avaient déterminé l'essence, d'autre part avec l'un de Parménide "

236

Selon ~~lui~~ Aristote ~~cette~~ la doctrine est une synthèse, une conciliation ~~entre~~ de l'Ionisme et de l'Eléatisme.

[Comment s'est faite cette conciliation ? [Avec les Eléates les Atomistes disent : point de γένεσις sans non-être ; mais, tandisque les Eléates concluent | de ce principe | à la négation de la γένεσις, les atomistes, s'accordant avec les Ioniens sur sa réalité, concluent à la réalité du non-être, ~~ou plutôt~~ et cela, au point d'admettre que l'être n'existe pas plus que le non-être. C'est ce qu'attestent bien des textes. (Arist. Mét. I. 4. — Plutarque adv. Colot. IV. 2 : „Démocrite disait que le δέν n'existe pas plus que le μηδέν.")

[~~Ce principe général se détermine d'une manière particulière.~~ On trouve de même dans la philosophie hellénique l'application des déterminations particulières que ce principe reçoit chez Démocrite.

[Démocrite a ~~selon Aristote~~ traité | rigoureusement | les principes ὡς ὕλην, en éliminant tout ce qui n'était pas matériel. Nous ne dirons ~~donc~~ pas avec Zeller que c'est dans l'Eléatisme lui-même que Démocrite a puisé | immédiatement | l'identification de l'être avec le plein, du non-être avec le vide.

~~Et~~ C'est | au contraire | parce qu'il ~~identifie de la sorte qu'il fait moins de difficulté que Zénon~~ se place ~~à priori~~ exclusivement sur le terrain de la réalité sensible, qu'ils ne se refusent pas, comme les Eléates, à d'admettre l'existence du ~~le~~ non-être, car sous l'idée de vide ~~l'esprit~~ il met encore | expressément | l'espace ~~comme objet~~ c'est à dire un objet d'intuition.

[Ces principes ~~admis~~ étant donnés, l'atomisme s'en déduit facilement, surtout, si l'on tient compte de la

7
237

doctrine d'Anaxagore qui ~~lui aussi~~ déjà avait admis des σπέρματα individuels. [Les atomes de Démocrite ~~ne paraissent donc être que des~~ sont comme des σπέρματα ~~modifiés par la une philosophie qui se plaçait à~~ conçus à un point de vue plus strictement matérialiste & mécanique que ~~celle~~ celui d'Anaxagore; ~~des~~ ses devanciers. ~~On pourrait encore dire que c'est~~ Peut-être même est-ce simplement l'un des Éléates matérialisé, et multiplié ~~par l'addition~~ au moyen du non-être ou vide.

[Si nous ~~consider~~ entrons dans le détail de ces principes, nous trouverons trois choses à examiner : l'atome, le vide et le mouvement.

L'idée directrice de la doctrine des atomes est la suivante : Expliquer ~~les plus de phénomènes possible avec un minimum de postulats~~ la qualité par la quantité. Anaxagore mettait dans les principes eux-mêmes le plus haut degré possible de détermination, Démocrite ~~en met~~ restreint le ~~moins~~ plus possible le nombre des déterminations qu'il ~~attribue~~ aux éléments.

Mét. XII, 2. 1069. B. 22

Aristote a exprimé cette idée ~~(signalons toutefois ce que son expression a d'incorrect)~~ dans les termes suivants : „ Démocrite a dit que tout est ensemble en puissance, mais non pas en acte. „ καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν, ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ'οὔ." ~~C'est déjà une relation avec~~ Anaxagore, au contraire, ~~qui~~ voulait que dans le chaos primitif, tout fût en acte. Démocrite prend donc ici le contrepied de la doctrine d'Anaxagore; mais ces mots de puissance et d'acte, ~~qu'emploie Aristote~~ ne ~~lui~~ conviennent pas. ~~Le~~ Le mécanisme de Démocrite n'admet pas de devenir. C'est Aristote qui, interprétant à son point de vue la doctrine de Démocrite ~~a pu être induit par~~ ~~à considérer~~ traduit en un simple ~~ce~~ rapport des parties au tout ~~comme~~ un rapport de la puissance à l'acte.

2938

[Du moins, il ressort de ce texte que]

Démocrite, pour expliquer ~~une grande~~ [la infinie] variété ~~dans les~~ [des les] effets, ~~n'admet qu'une petite variété~~ [ne croit plus avoir besoin de la supposer dans les c] ~~dans les causes~~. [Faire sortir le divers du semblable, telle est sa méthode.] Aristote cite ~~cet~~ [à ce propos] l'exemple des lettres qui, selon qu'elles sont disposées, ~~peuvent~~ produire soit une tragédie, soit une comédie. Le même exemple [à propos] se retrouve dans Lucrèce (I, 8

(I. 2 de gener. et corr.)

[toujours les mêmes, peuvent]

Nature des atomes.
1. caractères invisibilité. I. 8
1. Caractères généraux (de gen. et corr.)

Les atomes sont d'abord invisibles [ἀόρατα] à cause de la petitesse de leur masse, διὰ τὴν σμικρότητα τῶν ὄγκων; [Ils sont indivisibles (ἀδιαίρετα). L'un véritable ne peut pas produire une multitude ni de la multitude véritable ne peut résulter l'un; les atomes sont donc indivisibles ~~et~~ irréductibles à l'unité. Voici les preuves que ~~en~~ donnait: (1) D'abord cette preuve empruntée à Zénon, qu'une division absolue ne laisserait subsister aucune grandeur, par conséquent aucune réalité; elle détruirait l'élément, de telle sorte qu'il n'y aurait plus ni un, ni multiple, mais rien que le vide. (2) On peut ajouter que l'atome, dérivant de l'être éléatique devait forcément être indivisible. (3) ~~Autre preuve~~ [Enfin] ~~Les~~ [les] atomes ~~ne contiennent~~ pas de vide. ~~ne peuvent~~ (ne peuvent être divisés, parce qu'ils ne)

[et leur multitude ne]

[Démocrite]

(de gen. et corr. I. 8)

L'atome est ~~immuable et~~ éternel. ~~Aristote~~ [Démocrite] conclut (V. Ar. Phys. ~~VIII~~. 1. 251 B. 15) de l'absence de commencement ~~dans le~~ [du] temps à l'absence de commencement ~~dans les~~ [des] atomes. [Il ajoute que l'être] ~~Les at~~

Plut. Plac. I. 3. 28.

239

sont de même nature : ὁμοφυῆ (Ar. de Caelo I. 7 275 B. 29). Aristote les nomme encore τὸ γένος ἕν, Simplicius ὁμογενῆ. Le motif de cette identité de nature est qu'à cette condition seulement ils peuvent agir les uns sur les autres, ~~c'est la condition du~~ ποιεῖν et ~~du~~ πάσχειν. Deux choses ne peuvent agir l'une sur l'autre qu'en tant qu'elles sont de même nature. (Arist. de gen. et corr. I. 7. 323 B. 1[?]

[Les atomes sont ἄποια, sans qualité, (Plut. adv. Colot. VIII.) Démocrite joint ce caractère au précédent ; ils ne peuvent être semblables que s'ils sont ἄποια. [Ils sont en outre infinis en nombre, ἄπειρα τὸ πλῆθος (Arist. [illegible] I. 8) ; En effet ~~c'est que~~ les corps qu'ils doivent expliquer présentent des formes en nombre infini ~~composent, sont infinis en formes~~, et pour expliquer cette infinité de formes (de Caelo III.) il faut une ~~infinité unit~~ infinité d'éléments.

Dans Simplicius (Comm. ad. Phys. 7. a) qui a, est vrai, bien moins d'autorité, nous trouvons une raison qui ressemble au principe de la raison suffisante de Leibnitz : il n'y a pas de raison pour ~~qu'ils~~ que les atomes n'aient pas toutes les formes possibles ; ils ont donc toutes les formes possibles, et sont par conséquent en nombre infini.

2. Eléments de différentiation.

Tels sont les caractères identiques chez ~~de~~ tous les atomes. Ces caractères ne sont autre chose que l'être éléatique, traduits dans un langage tout physique et mécanique. Les éléments de différentiation

~~[illegible] de Démocrite [illegible] que par chez. Dans les~~

24

sont au nombre de 3 : le σχῆμα, la forme, la τάξις ou ~~la~~ disposition et la θέσις ou l'orientation.

Par ex. A et N diffèrent quant à la forme, AN et NA quant à la τάξις, Z et N quant à la θέσις.

Ar. Met. I. 4.

[Peut-être que Zeller a inventé ~~là~~ ici un problème ~~où il n'y en a guère~~ qui n'existe pas, à savoir si à ces trois διαφοραί il ~~faut il en~~ faut ajouter, ~~une~~ comme quatrième, le poids, τὸ βάρος.

(p. 180)

[De l'aveu même de Zeller | ~~le~~ au texte d'Aristote | ~~est corroboré par~~ s'ajoutent des textes de la ~~même~~ dernière précision qui disent que c'est Epicure qui a ajouté le poids : (Plut., Plac. I. 3. 29). Stobée dit plus nettement encore (Eclogae I. 348) que les premiers éléments βάρος μὲν οὐκ ἔχειν, n'ont pas le poids. Alexandre (Comm. à la Mét. 1. 4. 985. B. 4) dit qu'ils sont ἀβαρῆ, sans poids. ✗ ~~Il est extraordinaire de chercher à démontrer le contraire.~~ [Zeller connaît ces textes, mais il y oppose (p. 179) d'autres textes qui selon lui disent le contraire et ont plus d'autorité. [Aristote (de Caelo, IV 2. 308 b. 35) après avoir parlé de Platon, ajoute : „ ceux qui composent les corps de surfaces ~~ne peuvent expliquer le poids~~ n'ont pas le droit de dire qu'un élément plus ~~[illegible]~~ | Démocrite, | ~~le peut plutôt en disant que le corps le plus grand est en même temps le plus lourd, et~~ quant aux corps composés, Démocrite explique que, si tel d'entre eux dont la masse est plus petite, | renferme une moins grande quantité de vide " [Théophraste (de sensu 61) a dit, | „ Démocrite distingue le lourd et le léger d'après la grandeur : " ~~puis vient un texte~~ la suite du texte est assez mal établi

[illegible] ~~[illegible]~~ Zeller, d'après [illegible]

que nous venons de citer

✗ On peut ajouter à ces textes Cic. de fin. I. 6, de fato I. 46 qui démontrent que le poids est une invention d'Epicure pour expliquer la chute, considérée comme le mouvement naturel du corps.

rond et en même temps plus lourd (τὸ μεῖζον εἶναι βαρύτερον) qui fait les éléments solides, est mieux en droit de le dire.

| et néanmoins plus lourd, c'est qu'il

| avec plus de précision :

241

εἰ γὰρ διακριθείη ἓν ἕκαστον, si les éléments étaient séparés, εἰ καὶ κατὰ σχῆμα διαφέροι, bien que ces éléments diffèrent quant à la forme, σταθμὸν ἂν ἐπὶ μεγέθει τὴν κρίσιν ἔχειν, le poids dépend de la grandeur; Dans les choses composées, celle qui contient le plus de vide, est la plus légère.

~~Le texte très peu satisfaisant de Müllach a été corrigé par~~ [Zeller ~~qui~~ cite un troisième texte: ~~celui ci~~ d'Aristot. de gen. et corrupt. I. 8. 326 A. 9]: Démocrite considère un atome comme plus lourd qu'un autre à proportion de son excès (de grandeur): κατὰ τὴν ὑπεροχήν, φησιν εἶναι ὁ Δημόκριτος ἕκαστον τῶν ἀδιαιρέτων. [D'abord dans les textes que cite Zeller, nous devons retrancher ~~tout~~ ce qui concerne les composés qui ~~sont dérivés~~ le poids dépendant du vide; [Restent les ἀδιαίρετα. ~~Nous avons en somme deux textes à considérer, l'un d'Aristote, l'autre de Théophraste.~~ [On doit accorder à Zeller que, s'il y a contradiction entre les deux séries de textes, on doit s'en rapporter à ceux ~~seconds~~ qui ont évidemment plus de valeur. Mais y a-t-il vraiment contradiction? [Les textes parlent-ils tous du poids dans le même sens? ~~Ce qui suggère cette question, c'est~~ [Nous savons qu'Épicure explique le premier ~~mouvement vertical~~ par le poids, ~~d'où il suit que~~ Dès lors, chez les écrivains postérieurs à Épicure, l'idée de poids est inséparable de ~~amenée immédiatement par~~ l'idée de mouvement vertical. C'est ce qu'on voit nettement chez Cicéron. ~~Dans Stobée les atomes ne se meuvent que par choc. Dans les~~

(... Théorie)

ce qui empêche de les comparer entre eux immédiatement,

(βαρύτερόν γε

Ces textes se concilieraient parfaitement avec une interprétation suivant laquelle le poids serait le résultat du choc.

à Aristote & de Théophraste ... que ceux de Pseudo-Plutarque, de Stobée, de Cicéron et d'Alexandre. N'oublions pas toutefois qu'Aristote, Met. I, 4. 985 b 15, ne parle nullement de poids)

(ayant distingué le mouvement ... ou naturel du mouvement déterminé par le choc, cette théorie d'Épicure résulte très vraisemblablement du reproche qu'Aristote adresse à Démocrite de ne point admettre le mouvement naturel qui suppose nécessairement un mouvement naturel

[illegible] chez Démocrite ... on pourrait donc [illegible]

~~autres auteurs, le mot βάρος est rapproché du mot mouvement. En supposant~~ que dans la 1ère série de textes le mot poids ~~veuille~~ veut dire : cause interne de mouvement, tandis que dans la seconde | le mot poids veut dire simplement masse. Les premiers textes disent que l'atome de Démocrite n'a pas en lui ~~la~~ le poids considéré comme cause ~~de son~~ d'un mouvement. Ces écrivains se sont mal exprimés, ils n'ont pas prévu la confusion. Et ils ne l'ont pas prévue parce qu'ils ~~sont~~ étaient préoccupés de l'idée de poids telle qu'elle existe dans Epicure. Dans Aristote au contraire il n'est pas question du poids comme cause de mouvement, mais de la masse seule.

(| [textes] d'Aristote et Théophraste)

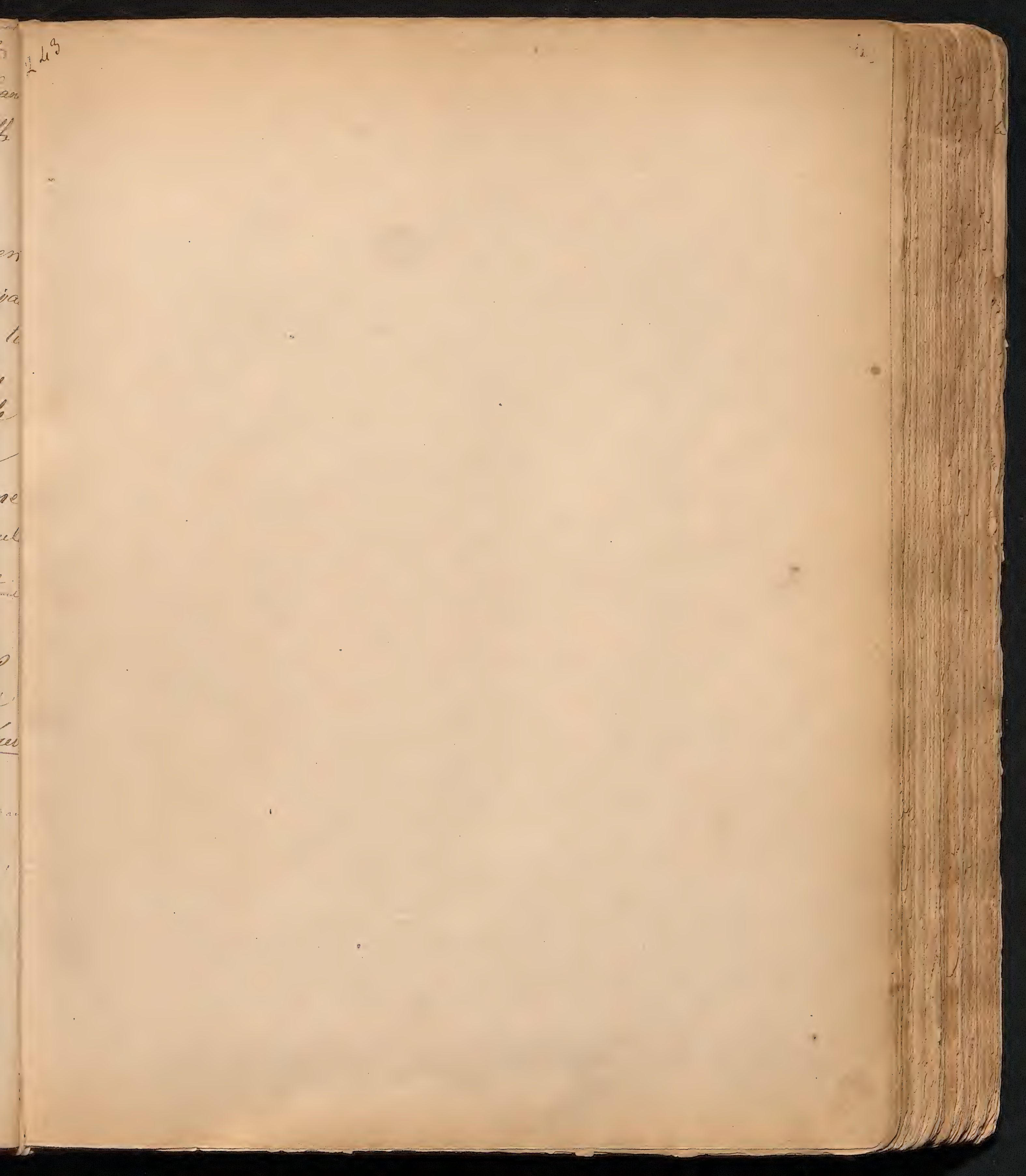
(vertical naturel : ils ne disent pas que l'atome ne possède pas une masse liée à sa grandeur.)

Rien jusqu'ici ne nous force à admettre une cause de mouvement dans l'atome | pouvons maintenant ~~Ceux qui~~ les textes qui disent que l'atome est pesant, ne disent pas que βάρος soit aussi essentiel que σχῆμα et μέγεθος ; mais bien que βάρος ~~au contraire~~ dérive de μέγεθος ; il y a dépendance de βάρος à l'égard de μέγεθος. Ainsi tout en reconnaissant que l'atome possède le poids, | dans [le sens] de masse, nous ne rangerons pas cette qualité parmi les qualités irréductibles de l'atome : nous ne la ferons figurer que parmi les qualités dérivées.

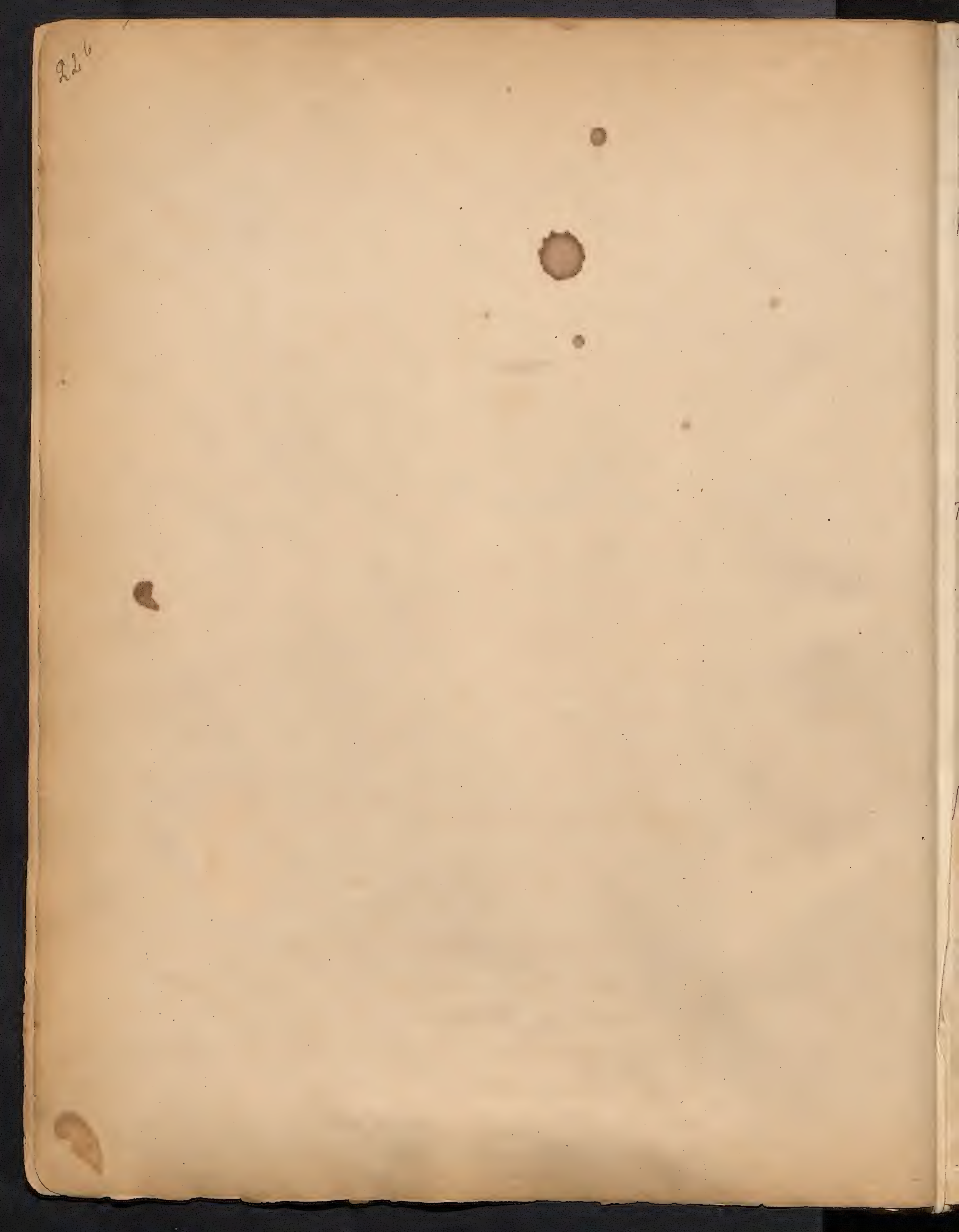
(| lui-même)

(| non dans le sens de cause de mouvement, mais)

—



Demonte


226

Brunot

XXIIIe leçon

Démocrite (fin)

qualités dérivées, réelles & apparentes.

Des ~~qualités premières~~ caractères irréductibles dérivent un certain nombre de ~~autres~~ qualités, les unes réelles, les autres apparentes; les premières dérivent immédiatement des qualités constitutives, c'est-à-dire sans l'intervention d'un sujet sentant, ~~elles~~ ont quelque chose d'objectif, ~~existent dans la nature intime~~ une réalité propre (φύσις). Au contraire les qualités apparentes ne sont que des ~~modifications~~ produits d'une sensibilité modifiée, et elles n'ont point de φύσις.

(Théophr. De sens. 60)

~~Il y a là une première ébauche de la célèbre distinction faite par Locke entre les qualités~~

~~(& les qualités secondaires~~

[des premières sont le pesant et le léger, le dense et le rare, le rude et le doux: les qualités apparentes sont le doux et l'amer, le chaud et le froid, la couleur.

L'argument que Démocrite apporte à l'appui de cette distinction, c'est que ~~les~~ certaines qualités ~~qu'il considère comme simplement apparentes~~ varient avec les individus: ce qui paraît doux aux uns, paraît amer aux autres. [D'ailleurs ces qualités apparentes ne sont pas absolument sans fondement dans la réalité; sans rapport avec les qualités réelles; et Démocrite s'est efforcé de démontrer la forme et les ~~qualité de ceux qui engendrent~~ rapports des atomes qui déterminent le chaud, la couleur, etc. Ces qualités ~~Elles~~ ont aussi quelque chose d'objectif mais ne dérivent que médiatement des qualités constitutives. C'est le germe déjà précis de la doctrine de Locke relative aux qualités primaires et secondaires.

la sensation

les éléments.

Enfin Démocrite paraît avoir parlé d'éléments. Parmi les composés il en a distingué un certain nombre comme plus stables que les autres. C'est au feu qu'il a attribué le plus d'importance. Il en a fait l'élément de la vie et de la pensée. ~~Lui même~~ Le feu du reste ne diffère des autres éléments que par la ~~nature de ses propres éléments~~ forme des atomes qui le composent lesquels sont extrêmement petits et ronds, ce qui rend possible leur extrême mobilité.

Le Vide.

Le vide selon Démocrite, n'est pas à côté du plein. Le vide sépare les atomes les uns des autres; mais il ne les pénètre pas. [Aristote. (Phys. IV. 6. 213 B) ~~et Lucrèce~~ nous disent que Démocrite admet le vide, car sans lui le mouvement serait impossible, le plein ne faisant place à rien autre chose. Et si deux corps pouvaient coexister dans le même espace, une infinité de corps y pourraient coexister et le plus petit corps pourrait contenir le plus grand.

II°. La raréfaction, la condensation ne peuvent s'expliquer sans le vide.

III°. De même la nutrition ne s'explique qu'en admettant que la nourriture pénètre dans les espaces vides du corps.

IV°. Un vase plein de cendres peut recevoir autant d'eau que s'il était vide, car la cendre disparaît dans les vides que contient l'eau.

V°. Enfin seul le vide peut expliquer la multiplicité. (Phys. IV. 6. Lucr. I. 520)

Nature du vide. Il entoure et sépare les atomes. (Ar. De cœl. I. VII. 275. B. 29) Il est comme le plein dans toutes les corps. — [Il est illimité, infini : ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ (De cœl. III. II. 300. B. 8)

Le Mouvement

Le mouvement. Il peut être considéré dans sa nature et dans sa cause. —

D'abord dans sa nature : il est éternel; les atomes se meuvent de toute éternité dans le vide (Hippol. Ref. hær. I. 13).

Ce qui nous est encore attesté c'est que Démocrite n'assignait pas, quant à lui, de cause au mouvement. Aristote (Phys. VIII. 1) nous l'affirme et nous en donne la raison. C'est que le mouvement était considéré comme ἄπειρον, infini et éternel, et l'infini et l'éternel n'ayant pas de commencement, le mouvement ne doit pas avoir de cause, car toute cause est un commencement.

Ἀρχή et αἴτιον ~~sont ainsi identifiés~~ ne font qu'un pour Démocrite ; toute cause se ramenant à une antériorité dans le temps. (De gener. anim. II.6.742.B.17)

Il semble que ces textes suffisent à démontrer que Démocrite voit dans le mouvement un absolu. Ce n'est pas l'avis de Zeller. Il croit que Démocrite a cherché une explication du mouvement, et il veut qu'il l'ait cherché dans le poids. Le poids nous est donné comme une qualité essentielle (sinon absolument primordiale) de tous les corps, comme correspondant à la masse ~~corporelle~~ des atomes. N'est-il pas naturel d'y chercher la cause du mouvement ~~Nous avons vu que ce n'était pas précisément une qualité absolument constitutive.~~ [Zeller cite quelques textes. Le vide nous est donné, ~~dit-il,~~ comme la cause du ~~mouvement.~~ mouvement. ~~Et il cite un texte~~ d'Aristote, (Phys. VIII. 9) — Mais ~~et~~ il y a dans ce texte διὰ τὸ κενόν, ce qui ne signifie pas nécessairement que le mouvement se produit par le vide, mais ~~aussi~~ plutôt ~~tout~~ simplement) qu'il se produit ~~comme nous l'avons vu~~ grâce au vide, ou même à travers le vide. — [Puis Zeller ~~nous renvoie à~~ donne un texte de ~~Simplicius (De coel. 254 B. 27)~~ Théophraste, (De sensu. 71.) : « Il faut de toute nécessité que les substances simples aient (toutes, quant au mouvement,) la même ~~intensité de mouvement~~ élan ». Tout l'argument est sans doute fondé sur le mot ὁρμή. Or remarquons d'abord que le texte de Zeller n'est pas celui des manuscrits ~~ni celui de~~ (l'édition Didot). Mais même ainsi corrigé il ne prouve pas du tout que l'ὁρμή ait son origine dans le ~~dépende du~~ poids. — [Il trouve ensuite dans Simplicius (De coelo. 254. B. 27 ; 510 B. 20.) ces mots : « Démocrite et après lui Épicure considère les atomes comme étant tous de même nature) comme ~~semblables~~ (et possédant le poids, et il dit que si certains atomes se lèvent c'est qu'ils sont poussés en haut par des atomes plus lourds qui tombent sur eux latéralement. » Ce texte concerne les corps composés et non les corps simples. Ensuite il signifie tout simplement que Démocrite ramène l'opposition des corps lourds et des corps légers à une différence quantitative : tout ce qui est dit ici, c'est que le poids a une influence sur le mouvement, non qu'il en est ~~sans en être~~ la cause.

A 265, b, 23.

[Cette dernière ~~la précédente~~ observation s'applique encore mieux à un autre texte de [Simp., Phys. 310. a.], où il est dit que les atomes s'élèvent en proportion de leur poids, κατὰ τὴν βαρύτητα.

[~~Enfin~~ Zeller allègue que Démocrite admettait un haut et un bas absolu] Or le texte cité par lui (Simp. De coel. 300 A. 45) dit exactement le contraire. Aristote contredit ceux qui comme Démocrite ne croient pas qu'il y ait dans le monde un haut et un bas absolu (τοὺς μὴ νομίζοντας

[Il ~~ne~~ faisait tomber primitivement les atomes de haut en bas. —

Enfin un dernier argument est tiré par Zeller de la doctrine d'Épicure qui admet que le poids dirige les atomes de haut en bas; puis vient le clinamen qui les fait dévier. Épicure ~~s'est trouvé dans l'impossibilité~~ a jugé impossible d'expliquer le concours des atomes par le poids tout seul. (imbris uti guttae [, dit Lucrèce)] — Mais nulle part il ne nous est dit qu'il ait emprunté à Démocrite sa doctrine de la chute verticale causée par le poids. Cicéron (De finib. I. 6) dit bien que Épicure ~~prend~~ emprunte à Democrite les atomes qui se meuvent dans le vide. Mais il ~~y ajoute~~ ajoute que le haut et le bas absolus, le mouvement causé par le poids [sont des additions d'Épicure lui-même. ~~Cicéron~~ [Les textes d'Aristote nous obligent à nous arrêter à cette solution. (Phys. II - 4)

[: il a ajouté le clinamen pour combler cette lacune.

Il répète (De coel. III. 2) que Démocrite n'a pas donné la cause ~~logique~~ première du mouvement; qu'il s'est contenté du progrès à l'infini: Démocrite, dit-il, a omis de nous dire quel est le mouvement naturel des atomes, car si chaque atome est mû par un autre, il faut, avant le mouvement [déterminé du dehors (βίαιος), ~~contraire qu'il y ait~~ un mouvement naturel. Si ~~Aristote pourrait demander l'explication du poids si~~ Démocrite expliquait le mouvement [par le poids, Aristote pourrait dire que le poids lui-même a besoin d'explication, mais il ne pourrait pas dire que Démocrite n'a pas ~~déterminé~~ expliqué le mouvement, ~~actif~~ et ~~et éternel~~ qu'il a omis de ~~n'a pas~~ définir le mouvement naturel antérieur au mouvement accidentel.

[Ce qu'il y a de vrai dans l'interprétation de Zeller, c'est que] le mouvement dépend du poids. ~~mais~~ Mais le poids peut influer sur le mouvement sans être cause du mouvement. Démocrite a considéré cette cause comme purement externe, comme résidant [exclusivement] dans un mouvement antérieur,

250

dans un choc; et si, chez Épicure, au choc est ajouté le poids comme cause interne de mouvement, il ne faut pas en conclure que c'est là la doctrine de Démocrite. Au contraire c'est l'objection même d'Aristote, qui a ~~amené~~ Épicure à ajouter pour l'explication du mouvement quelque chose de nouveau et contraire aux principes de Démocrite. Épicure a cherché dans le βάρος de Démocrite la réponse à l'objection d'Aristote, & il n'y a trouvé cette réponse qu'en

apparemment fondée sur la théorie aristotélicienne de l'essence & de l'accident, en altérant profondément le sens du mot, en entendant par βάρος le poids cause du mouvement vertical, alors qu'en Démocrite il n'y avait rien que la masse. Voilà comment Pseudo-Plut., Stobée & Alexandre d'Aphr. ont pu dire que l'atome de Démocrite βάρος οὐκ ἔχει. Le mot n'a pas chez eux le même sens que chez Démocrite.

~~Formules~~ Variétés du mouvement. Nous connaissons assez mal sur ce point la doctrine de Démocrite. Nous savons cependant qu'il considérait comme forme générale du mouvement la πληγή le choc, & avec elle la résistance ἀντιτυπία et le choc mutuel (ἀλληλοτυπία) (V. R. Pr. 117)

[Il n'admettait pas d'action à distance, mais une action toute mécanique produite seulement par contact. Il expliquait la force d'attraction de l'aimant ~~par exemple~~ par des émanations analogues à celles d'Empédocle. / D'une manière générale il explique par les émanations & le vide l'action & la passion. Une chose agit sur une autre, ~~chose~~ lorsque les particules de la première entrent dans les vides de la seconde, laquelle pâtit à cet égard,

Effets du mouvement.— Le mouvement produit tout ce que nous appelons changement ~~dans les rapports ou la~~ γένεσις et φθορά, ἀλλοίωσις, lesquelles résultent ~~du mélange~~ de l'assemblage & de la séparation des atomes & du changement dans la τάξις ou la θέσις.

De gener. et corr. I. 2.

Loi du mouvement. Aristote et Cicéron accusent Démocrite d'avoir considéré le mouvement comme se produisant au hasard. Mais le mot hasard a deux sens : l'un téléologique l'autre mécanique. Dans le premier sens il est exact de dire que le hasard règle les choses; dans le second sens, selon Démocrite, rien de plus faux : chaque mouvement est exactement déterminé par les mouvements antérieurs. οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης. (Stob. I. 160. Mullach fr. physici) Démocrite nous dit même que les hommes ont inventé la τύχη comme un fantôme qui sert d'excuse à leur ignorance (Mull. fr. mor. 14) — [Cette nécessité ἀνάγκη qui préside

à la formation du monde a sa formule. La voici : les semblables vont vers les semblables : τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια. Comme chez les animaux on voit se rapprocher et s'unir les individus ~~d'une~~ d'une même espèce, de même, dans le règne des ἄψυχα, les êtres semblables se portent les uns vers les autres : c'est ainsi qu'on voit se rassembler les cailloux de même forme

sur le rivage (Sext., Math. VII, 117) R. & Pr. 117

~~Au commencement du monde le~~ La forme la plus générale du mouvement ~~originel~~ ~~a été un~~ est le tourbillon δίνη .. ~~dont la cause~~ Le tourbillon est éternel.

Aristote (Phys. II.4) nous dit que cette δίνη s'est produite suivant ~~le vieux philosophe~~ Démocrite ἀπὸ τ' αὐτομάτου. ~~Ce texte suffit. On peut néanmoins rapprocher un texte analogue de~~ Cf Simp., ~~(510 B. 30)~~ fol. 73 b.

Cosmologie. Il s'est formé d'abord ~~un~~ innombrables amas d'atomes : chacun d'eux est le germe d'un monde. ~~Ils~~ Les mondes sont en nombre infini, très ~~variés~~ divers, et comme ils sont nés, ils sont susceptibles aussi ~~de périr~~, de s'accroître ou de diminuer, & même de périr.

Notre monde à nous est, ou mieux les autres, un amas d'atomes mécaniquement formé. La terre est un cylindre plat et creux qui flotte sur l'air. La lune est analogue à la terre — les taches que nous y découvrons sont les ombres projetées par les montagnes.

XXIV

Démocrite

(Fin)

Nous passons de la partie de la cosmologie de Démocrite relative au monde en général à la partie relative à l'Homme et aux êtres particuliers. ~~à son anthropologie~~

Démocrite ne peut se lasser d'admirer la merveilleuse structure du corps humain et l'appropriation des organes à leurs fonctions. Seulement il ne parle nulle part d'une création intentionnelle. La constitution de l'homme telle que nous le voyons n'est pas sans doute l'œuvre du hasard ; c'est l'œuvre de la nature, qui est logique dans tout ce qu'elle fait, mais ~~dans~~ sans qu'on puisse rien lui attribuer qui ressemble à une intention ~~par l'effet d'une raison immanente~~.

Le cerveau préside à l'ensemble des fonctions vitales et est en particulier le siège de la pensée. L'âme est la force vivifiante et motrice du corps. Pour qu'elle puisse exercer son action sur le corps il faut qu'elle soit corporelle & qu'elle possède déjà en elle-même le mouvement qu'elle doit lui imprimer. Aussi sera-t-elle formée ~~par des~~

283/10

par des atomes très ténus, polis et ronds, glissant aisément et perpétuellement sur eux-mêmes; c'est à dire par des atomes de feu.

Comme les sens, les diverses facultés de l'âme sont localisées dans des organes. Nous avons vu que la pensée résidait dans le cerveau. De même la colère est dans le cœur, le désir dans le foie. Le corps tout entier est l'enveloppe de l'âme, ~~qui~~ laquelle est la partie essentielle de l'homme. Le corps nous rapproche de l'animal: la beauté qui n'est que corporelle n'est qu'une beauté animale. La vraie noblesse réside dans les qualités morales; le vrai bonheur ne vient que de l'âme. Les ~~lois~~ biens du corps sont humains, les ~~tois~~ biens de l'âme sont divins.

Comme l'âme de l'homme est répandue dans tout le corps, ainsi des éléments psychiques, des éléments de feu sont répandus dans toute la nature: dans le végétal comme dans l'animal, dans le minéral comme dans le végétal; le cadavre lui-même n'en est pas absolument privé. C'est cette âme diffuse dans le monde qui est Dieu.

Donc la Divinité n'est pas la cause motrice : c'est une partie du monde.

Ce qu'il y a de plus original dans cette partie de la philosophie de Democrite c'est sa doctrine de la connaissance. C'est par le contact des émanations des corps avec les organes sensoriaux que nous prenons connaissance des objets extérieurs. Les sens sont donc tous des variétés du tact. Comme le semblable peut seul agir sur le semblable les sens doivent être de même nature que les objets dont ils nous donnent la perception. Il peut donc y avoir des objets que nous ne percevons pas : on pourrait concevoir des êtres doués d'un sixième sens.

Les sensations visuelles sont expliquées par des effluves qui se détachent du corps en conservant sa forme (εἴδωλα), qui viennent frapper l'oeil, d'où la sensation passe dans le corps tout entier. Les εἴδωλα eux-mêmes n'agissent pas directement sur l'oeil, mais par l'intermédiaire de l'air qu'ils ébranlent. Et cet ébranlement s'affaiblissant avec la distance, il est naturel que nous voyions moins bien de loin que de près. Mais il y a plus.

nos yeux, comme tous les autres corps, ont la faculté d'émettre aussi ~~leurs images~~ des ἀπόρροιαι, & ces ~~images~~ émanations rencontrant celles des objets extérieurs les modifient ; de sorte que ces objets ne nous apparaissent pas exactement tels qu'ils sont. Démocrite ~~est~~ aussi le premier qui ait soupçonné que les perceptions pouvaient être modifiées par le sujet qui perçoit.

Suit une explication du son ~~absolument semblable~~ analogue à celle de la vue.

La pensée elle-même est le résultat de la modification des ~~organes~~ atomes intellectuels. La pensée, comme tout changement est un mouvement. Selon que ce mouvement est vif, réglé, ou désordonné, l'âme est saine ou malade, et cet état est marqué par des variations de température ~~toutes naturelles~~ dans le corps puisque les atomes intellectuels sont des atomes de feu. [Malgré cette théorie toute matérialiste Démocrite établit une différence profonde entre la sensation et la pensée. Seule la connaissance ~~intuitive ou~~ réfléchie est une connaissance claire : la connaissance par les sens est une connaissance obscure. Les sens ne

découvrent que les apparences ; la pensée seule pénètre jusqu'à la réalité. L'amer, le doux etc ne sont que des mots ; l'idée que ces choses existent n'est qu'une hypothèse, et cette hypothèse est erronée puisqu'il n'existe que des atomes. Remarquons toutefois que cette idée si hardie et si profonde Démocrite ne la doit pas à une critique de la connaissance, servant de préparation et de fondement à une métaphysique : c'est la métaphysique qui précède, la description de la connaissance n'en est qu'une conséquence. Au reste, suivant Démocrite, la différence qu'il y a entre la pensée et la sensation est une différence de degré plutôt qu'une différence de nature, & cela même tient à l'origine dogmatique de la théorie. Pour Démocrite en effet, la nature des choses, formée toute entière par le vide & les atomes & leurs combinaisons, ne comporte pas de différences radicales.

~~De même la réalité objective ne diffère de l'idée subjective que nous nous en formons que par une inexactitude relative : il n'y a pas entre l'idée et la chose une différence absolue de nature comme on le dira plus tard.~~

Faut-il aller, avec quelques-uns, jusqu'à voir dans Démocrite un sceptique ? L'intelligence de l'homme pénètre difficilement le fond des choses ; les noms dont nous nous servons sont des signes arbitraires qui cachent notre ignorance ; les notions communes ne méritent aucun crédit. Toutefois il ne faudrait pas croire que Démocrite soit un sceptique comme

comme celles

le vide & le mouvement.

sans doute, si l'on...

le seul Protagoras. Pour lui si la foule aveugle erre à chaque pas le sage a les éléments [facultés] nécessaires pour arriver à la vérité et il y arrive : l'homme qui

comme Démocrite, connaît la nature absolue des choses n'est pas un sceptique.

Les idées morales et religieuses de Démocrite n'ont pas de rapport sensible avec sa philosophie. [Le bien selon lui ne consiste pas à s'abandonner aux influences extérieures ; mais à se mettre dans la situation d'esprit la plus favorable au bonheur qui est le but suprême de la vie.

Le plaisir et la douleur sont les marques qui distinguent les choses qu'il faut rechercher de celles qu'il faut éviter. Réalisez la plus grande quantité de plaisir jointe à la plus petite quantité de douleur, vous obtiendrez la plus grande somme de bonheur. Mais il ne faudrait pas croire que le moyen d'en arriver là soit de s'abandonner aveuglément à l'impulsion du désir, ~~et de ne voir que pour ce~~ Les plaisirs des sens sont inférieurs à ceux de l'âme. Ni la pourpre ni l'or ne nous donnent le bonheur. ~~Les plaisirs~~ Si vous ne cherchez qu'à complaire à vos sens d'abord vous n'y réussirez pas & vos jouissances imparfaites ne vous laisseront que dégoûts. Ensuite vous sacrifiez la partie la plus haute de votre être

L'âme est la demeure d'un Dieu et il ne faut pas la souiller. C'est la bonne disposition d'esprit & l'intelligence qui rendent heureux. Là où l'intelligence manque on ne peut ni vivre ni mourir. L'âme plus que le corps mérite nos soins, & le meilleur aliment que nous puissions lui donner, c'est la jouissance du beau. Vivez conformément à la nature, contents de votre sort vous serez heureux. Vous aurez la sérénité, la satisfaction de la conscience, peut-être l'amitié d'un homme de bien, qui est le plus grand bonheur qu'on puisse souhaiter. L'amitié est impossible sans la vertu.

En politique Démocrite est démocrate. Mieux vaut, dit-il vivre pauvre et libre dans une démocratie que riche et esclave dans une aristocratie. Il a même des tendances cosmopolites : le sage, dit-il, a le monde entier pour patrie. Il recommande l'union qui donne la force, le sacrifice de l'intérêt particulier à l'intérêt général, le respect religieux de la loi : les lois sont les bienfaitrices du genre humain. [Il vaut mieux adopter

259/8

des enfants dont on connait le caractère qu'en procréer qui pourraient être de mauvais citoyens. Ce sont les meilleurs qui doivent avoir le gouvernement de la cité.

Démocrite ne partage pas la foi populaire; pour lui la Divinité c'est la Nature quand il parle de dieux c'est que par un artifice de langage. Les dieux ne sont que des abstractions personnifiées : Zeus est l'air supérieur, Minerve la sagesse etc. Cependant on ne saurait nier qu'il n'y ait des êtres analogues à l'homme, mais supérieurs à lui. Il en existe de pareils dans les régions élevées de l'air ; ils se révèlent à nous dans les phénomènes violents de la nature ; orages, éclairs, éclipses etc. Comme tous les corps, ils mettent des εἴδωλα lesquels sont la source des songes & de la divination. Démocrite croit au mauvais œil et à l'inspiration divine des poètes. Il est le premier qui ait expliqué par l'existence de démons la croyance populaire aux dieux ; du reste il ne faisait pas la guerre à la religion établie et se croyaient obligés comme citoyen de prendre part aux cérémonies publiques.

[marginal notes: ou difformes de la terre ; élevées]

En résumé on doit à Démocrite 1° la une distinction claire de la qualité & de la quantité 2° l'idée qui le premier a ramené à la science, laquelle possède ~~à la suite de laquelle il~~ ~~accorde à la quantité~~ seule l'existence objective. [Démocrite arrive ainsi à l'une des deux conceptions essentielles du mécanisme, le mécanisme atomistique ou arithmétique (l'autre sera le mécanisme géométrique de Descartes) ~~que compte parmi les plus parfaites que l'esprit humain ait produites~~. Empruntant à ses prédécesseurs l'idée de la perpétuité de la matière, laquelle ne peut ni sortir du néant, ni y être réduite, et l'idée de la perpétuité du mouvement, il en a formé un système d'une admirable cohérence et qui s'est révélé comme l'un des plus propres à s'adapter à la réalité ~~s'adapte à la réalité avec une aisance parfaite~~. L'atome, le vide et le mouvement présentent ~~sont deux symboles d'une très haute valeur & qui répondent tous les deux aux~~ au plus haut degré les deux qualités que Leibniz demande aux symboles, 1° ils sont ~~d'être aisément~~ maniables, 2° ils ~~et de~~ répondre à la notion des choses ~~réelles~~ ~~réalité~~ (tractabilis & notioni respondens)

Les disciples de Démocrite furent [1° Métrodore de Chios qui aboutit au scepticisme et alla jusqu'à dire que nous ne pouvons même pas savoir si nous savons quelque chose ou si nous ne savons rien.

[2° Anaxarque d'Abdère, qui accompagna Alexandre

en Asie, s'exposa à la colère du conquérant & montra dans les tourments une rare fermeté. Il fut le maître de Pyrrhon. 3° Nausiphane qui céda lui aussi aux tendances sceptiques qui entraînaient l'école.

Démocrite clôt la période antésocratique. C'est le moment de jeter un regard sur le chemin que nous avons parcouru.

Héraclite avait donné la formule du réel ~~qui~~ (qu'il avait) réduit ~~ait~~ au multiple et au changement. Parménide avait ~~donné~~ la formule de l'idéal qui était pour lui l'un, l'immobile, l'homogène. Les Grecs pénétrés de l'idée de l'harmonie de la pensée et des choses ne songèrent (pensèrent?) ~~pas un instant~~ à dissocier ces deux principes et à les reléguer dans des mondes différents, ils voulurent les concilier, les (concevoir comme se pénétrant l'un) ~~faire pénétrer l'un dans~~ l'autre; ~~pour ainsi dire en cet instant là que~~ prendre, (en un mot,) comme ~~de l'~~ harmonie ~~entre~~ (de) la pensée et (de) la réalité (qu'ils supposaient) (celle d'instinct).

Mais ce problème, (posé) ~~placé~~ d'abord ~~sur le terrain le plus général~~ (dans les termes plus généraux) se restreint ~~par la suite~~ (dès qu'on y songe).
(le résoudre)
C'est une loi historique que les grandes idées se présentent avec un caractère de généralité (d'abord)

~~à peu près absolue~~ extrême, et se ~~restreignent~~ resserrent ensuite entre des limites ~~qu'elles ne dépassent plus~~ qui ne suffisaient pas (faites pour elles). L'esprit humain trace d'abord un grand cadre : plus ~~tard il~~ il n'achèvera qu'un à un les ~~détails~~ vaites qui doivent le remplir. C'est ainsi que le multiple ~~de~~ d'Héraclite et l'un de Parménide, ~~présentés~~ posés d'abord comme ~~devant remplir toute l'étendue des possibles~~ la motion & la force universelles, se confinent bientôt sur le terrain du monde ~~réel~~ sensible. ~~Mais leurs conceptions ne pouvaient s'y concilier sans se modifier elles-mêmes~~.

La conception d'Héraclite se ramènera à celle d'une multiplicité discrète, composée de parties ~~coordonnées~~, non subordonnées, et désirant à la loi, non plus du changement en général, mais du changement mécanique c'est-à-dire du mouvement (dans l'espace).

La conception de Parménide se ramènera ~~à l'unité d'une substance~~ ~~à l'unité quantitative~~ à [celle d'une unité substantielle quantitative]. [~~Mais~~ Pour concilier ces deux éléments, il faudra les modifier encore et les priver de ce qu'ils ont de ~~exclusif~~ contradictoire. Il faut d'une part renoncer à l'unité stricte dans la mesure ~~de~~ nécessaire pour que le multiple et le changement soient possibles. Puis il faut restreindre l'idée du changement [dans la mesure requise] pour que l'unité demeure possible. En faisant

[Marginal notes:]

L'idée générale est l'œuvre du génie ; les limites sont la part du temps, du moment historique où apparaît l'idée.

le seul qu'on considérât alors comme ayant une réalité absolue. Dès lors ces concepts revêtent une forme appropriée ~~à~~ à l'usage qu'on en veut faire.

celle d'une unité substantielle quantitative.

dans la mesure requise

subie à ces deux concepts ces deux modifications
nous arrivons ainsi à des idées très précises ;
l'idée de l'élément ou partie matérielle
immuable à travers tous les changements des choses. Ce concept
ni est autre chose que un idéal éléatique appliqué
comme forme à la substance matérielle partielle. Cet
élément est soumis au déplacement mécanique
externe, lequel ne altère pas son essence et
son individualité. L'un et le multiple
sont ainsi conciliables ; mais ils ne gardent
pas leurs caractères exclusifs : il y a de
l'un dans le multiple & du multiple dans
l'un.

L'un et le multiple étant ainsi déterminés, le problème de leur conciliation reçoit trois solutions

1. Empédocle cherche l'un à la fois dans
l'ensemble et dans les parties. L'un
dans l'ensemble c'est le σφαῖρος ; dans les parties,
ce sont les éléments, dont quatre sont inertes et
deux moteurs. La διάλλαξις conduit de l'un
absolu au multiple absolu, la μῖξις du
multiple absolu à l'un absolu. Cette solution a l'avantage de respecter
le plus possible les deux concepts qu'il s'agit

rapprocher : le σφαῖρος est presque l'un absolu de Parménide, le πολλα répond à peu près à l'idée de multiplicité absolue. Mais précisément pour cela ~~cette idée~~ système viole, soit le principe du mécanisme, soit le principe de contradiction. C'est par un devenir que l'un engendre le multiple, si l'on admet qu'il lui préexiste ; et alors le principe du mécanisme est violé. Si le multiple préexiste à l'un, celui-ci ~~n'est~~ ne peut être qu'une apparence, et quand on dit que le σφαῖρος est un, on ~~va~~ ~~tombe~~ ~~directement contre l'esprit du système~~ se met en contradiction avec la doctrine des éléments. | réellement

2. Anaxagore dissocie complètement l'un et le multiple entre lesquels Empédocle laissait subsister la διαλλαξις & la μιξις (. | comme transition. Il aboutit au dualisme. D'un côté ~~un~~ l'élément multiple, les ~~σπ~~ σπέρματα ; de l'autre l'élément un, le νοῦς ; le 1er immuable mais hétérogène, l'autre homogène. Cette doctrine a sur la précédente l'avantage d'être ~~beaucoup plus précise~~ plus conséquente et de laisser ~~plus~~ moins de place au devenir, au changement dynamique. Mais elle a l'inconvénient de séparer complètement les deux termes qu'il fallait concilier. Ce n'est plus qu'une juxtaposition. L'un a complètement

2' 26~~5~~

~~a complètement~~ disparu dans le πάντα ὁμοῦ ;
de même le νοῦς est complètement ~~dépourvu~~
d'éléments de multiplicité. De plus le mérite
~~d'une~~ d'une hypothèse est ~~de demander un~~ d'impliquer ~~le~~ un
~~petit~~ nombre aussi restreint que possible de postulats. ~~et d'aboutir à un~~
~~grand nombre de conclusions~~. Celle d'Anaxagore
multiplie les postulats à l'infini, puisqu'elle érige
~~demande un nombre considérable de postulats~~ :
en absolus toutes les ~~éléments~~ qualités individuelles des choses
~~les éléments individuels de toutes les qualités~~
~~que nous percevons dans les choses, pour en~~
~~tirer l'unité d'une conception générale~~.
De plus elle veut être un mécanisme et elle est absurde au point de vue ~~physique~~ mécanique
en ce qu'elle ~~reconnait~~ attribue l'unité et la ~~variété~~ immutabilité
à ce qui ~~est~~ au point de vue des sens est le plus ~~variable~~ complexe et le plus ~~confus~~ mobile, savoir
les relations organiques.
En réalité, la philosophie d'Anaxagore ~~est~~ relève
présentement d'un autre problème & d'un autre point de vue que
~~un recours mal défini à un principe supérieur~~
le problème & le point de vue physiques. Anaxagore
~~au matérialisme~~. ~~Il~~ a dans l'esprit des idées
qui ne répondent pas au problème qu'il se posé avec ses contemporains : il
a l'idée de l'antériorité ~~de l'espèce sur le genre~~ du déterminé sur l'indéterminé.
Or cette idée ~~ne peut avoir de sens~~ n'est légitime que dans
une métaphysique où le déterminé, considéré comme ~~les~~ formes suprasensibles
~~sont reliées~~ est relié à l'indéterminé ou aux choses ~~visibles~~ sensibles par un lien
de finalité. ~~Mais~~ ~~Cette~~ L'idée de l'antériorité
du particulier ~~et du~~ sur le général est ~~un non-sens~~ contradictoire
~~si l'espèce est considérée au point de vue~~
pour qui ne conçoit l'être que sous forme de matière.

~~matérialiste~~. En effet l'infinie discrimination
qualitative / ne se conçoit ~~déjà~~ que par ~~l'intervention~~ l'action
Mais cette action d'un νοῦς matériel sur
d'un νοῦς. ~~L'infinie variété suppose le~~
les choses ne peut être qu'un mélange du νοῦς avec
~~discernement d'une intelligence : πάντα ἦν ὁμοῦ.~~
les choses. Or comment au point de vue d'Anaxagore lui-
~~Mais ce νοῦς profondément séparé de~~
même le νοῦς, mélangé aux choses pourra-t-il les mouvoir
~~la matière, intervient cependant pour~~
& les ordonner ? La seule manière de rendre compte de
~~débrouiller le chaos, et lui qui est, par~~
ces absolus qualitatifs c'est
~~définition, sans mélange ἀμιγής finit~~
~~par se mélanger à toute chose. Comme le~~
~~dira Aristote Il y a là une réunion d'éléments~~
~~impossibles à assembler. Si l'on~~ de considérer le
νοῦς, ~~comme~~ avec Aristote, comme un principe
~~moteur~~ & se mouvant lui-même / ; alors la doctrine ~~on est~~
conséquente ~~logique~~ ; mais ~~alors~~ il faut abandonner
le ~~idée~~ point de vue matérialiste, et ~~le principe d'inertie~~ attribuer au νοῦς une forme /

/dont Anaxagore fait le fond ~~...~~ des choses

/en même temps que moteur

absolument immatérielle.

3. La troisième solution nous ~~sera~~ est
donnée par Démocrite qui sacrifie l'un ~~...~~
absolu & universel, pour ne plus conserver
que l'unité de l'élément partiel. ~~Ces~~ Ses
éléments sont ~~considérés comme~~ absolument
dépourvus de qualités internes. Ils n'existent
qu'au point de vue quantitatif : l'un et
le multiple reçoivent pour substrat la
quantité pure. Cette conception a sur

267

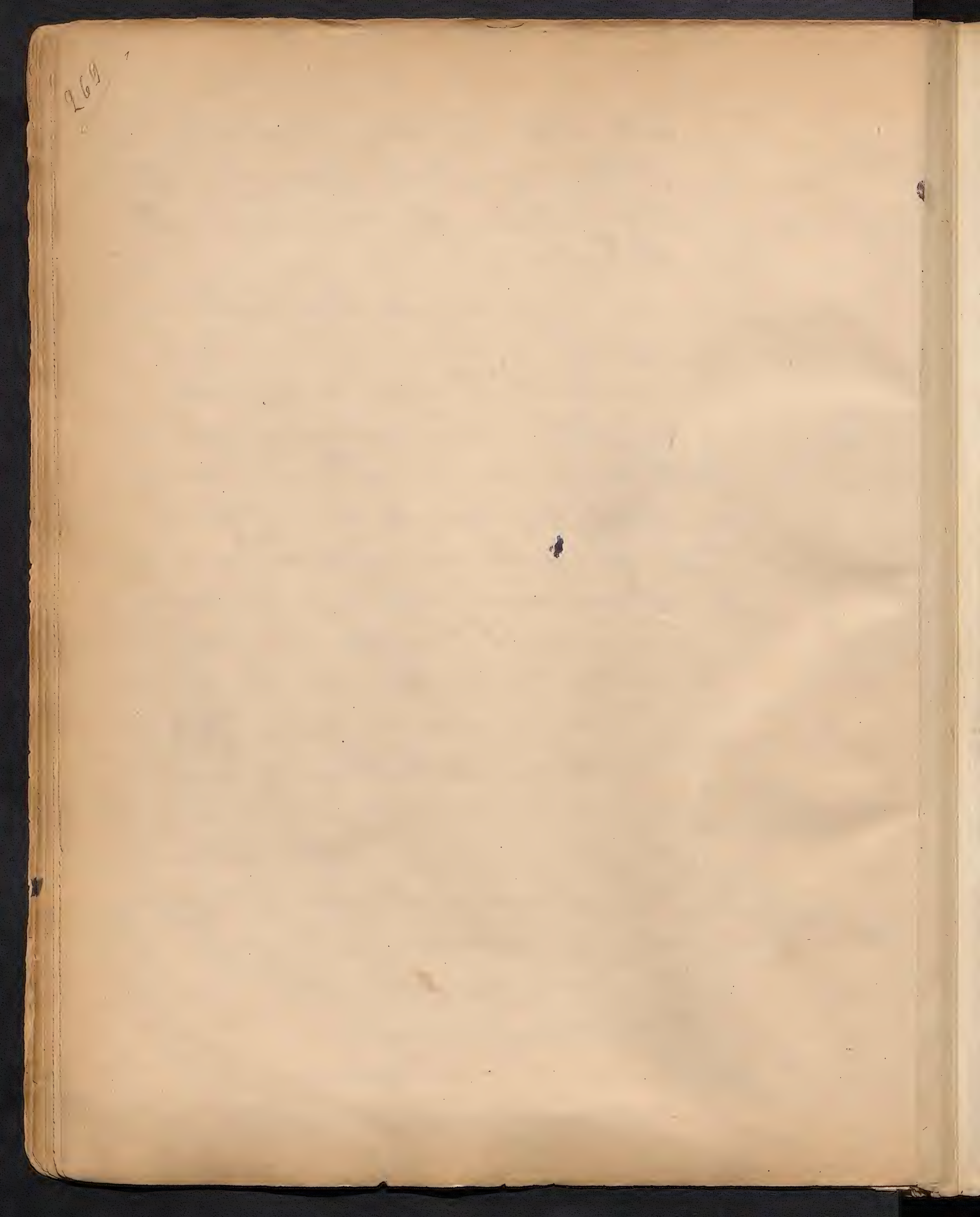
les précédentes l'avantage d'être parfaitement logique ; c'est un schème excellent pour l'explication mécanique des phénomènes. C'est le résultat le plus parfait auquel ait abouti la première période. On avait essayé d'être plus compréhensif, Démocrite réussit à être plus cohérent. ~~Chaque~~ Toutes choses ~~est~~ sont décomposées en des éléments ~~analogues~~ semblables, & le système satisfait à la fois à la raison et à la réalité. Mais il apparaît comme trop & ~~se montre ce qu'il y aura de légitime dans~~ contribue à précipiter la révolution qui se prépare. ~~Il ne fait que~~ Plus encore que les précédents, il rend ~~plus~~ évident que le mécanisme est impuissant à tous les points de vue à effectuer la conciliation de l'un et du multiple. L'un a été chassé ; mais par là même le progrès à l'infini devient la loi suprême du changement. Ce progrès est-il concevable ? Il ~~ne~~ n'explique pas l'ordre, il ne s'explique pas lui-même ; la fatalité devient la loi du monde et le monde devient ~~inaccessible~~ par là irréductible à l'intelligence, qui impose un terme à toute régression & progression. ~~Ce monde est tout relatif et l'intelligence demande de l'absolu~~. D'ailleurs Démocrite a ouvert imprudemment une ~~fenêtre~~ porte sur un monde supérieur en ~~distinguant~~ la différence qui représente les apparences rapportant à l'incertitude du sujet connaissant

~~de~~ & la réalité. ~~Qu'est-ce que la réalité?~~ Qu'est-ce qu'est ~~le~~ ce sujet qui ~~la~~ déforme ainsi / les choses extérieures ? Répondre a ~~ce~~ cette question ce sera créer une nouvelle philosophie.

En résumé, ~~tant que les philosophes ont voulu~~ dans leurs efforts pour trouver la conciliation de l'un et du multiple ~~dans le monde réel~~ sur le terrain de la réalité sensible, / les philosophes antésocratiques de la seconde période ~~ils~~ se sont heurtés à ~~une~~ des contradictions, soit que, comme Empédocle, ils aient ~~mêlé~~ admis un passage mécanique de l'un à l'autre, soit que, comme Anaxagore, ils les aient séparés, jusqu'à rendre leur rapprochement impossible, soit que, comme Démocrite ils aient sacrifié l'un au profit de l'autre. Mais ce dernier résultat ~~aura~~ sera lui-même ~~des conséquences~~ le point de départ (évolution nouvelle)

Il conduira 1° au scepticisme, ~~en~~ toutes les voies possibles pour atteindre le but proposé ayant paru incapables d'y conduire ~~la tendance naturelle de l'esprit humain~~

2° à la naissance d'une nouvelle philosophie, laquelle se mettra à la recherche d'un terrain autre que ~~parce que le scepticisme ne pouvant se satisfaire lui-même et qu'on s'apercevra que c'est à un autre terrain que celui de la réalité sensible sur lequel la spéculation puisse~~ celui de la réalité sensible, sur lequel puisse s'opérer cette conciliation de l'un & du multiple, cette intelligence de l'harmonie ~~de l'ensemble des choses~~ universelle qui, depuis Héraclite & Parménide, constitue l'objet nettement ~~se mettre~~ conçu de la spéculation philosophique.



170

270

XXV

Les Sophistes.

Sources. — Nous avons d'abord des fragments dans Platon, Aristote, Xénophon, Diogène, Plutarque, Sextus. Müllach a réuni les plus importants. 2e vol. des Fragmenta philosoph. graecorum. p. 130-261.

— Les principaux auteurs anciens qui ont traité des sophistes sont : Platon (Gorgias; Ménon; Protagoras; Euthydème; Théétète; Sophiste.) — Xénophon : Mémorables; — Aristote : Mét. (~~II~~ éd. de Berlin : livre IV, ch. 2, ~~4~~ 5 et 8; VI, 2. — Éth. à Nic. IX, 2. — le περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων) — ~~le~~ Pseudo-Aristote : de Melisso, Xenophane et Gorgia — Plutarque — Sextus — Diogène Laerce — Spécialement Philostrate : vitae Sophistarum —

— Parmi les modernes : Hermann, Platonische Philosophie, p. 179-223 et p. 296-321 — Hegel, Geschichte der Philosophie, T. I. p. 3 et suiv. — Grote, Hist. of ~~Grèce~~ Greece. VIII. p. 474-544 — Hegel réintègre les Sophistes (dans l'ensemble du développement philosophique en voyant en eux les précurseurs de Socrate; l'existence) ~~et~~ Grote, avec son tour d'esprit nominaliste ne voit dans les sophistes que des individus et n'admet pas l'une sophistique —

271.

La sophistique s'étend entre 450 et 400, pendant l'hégémonie d'Athènes et l'administration de Périclès ; elle fleurit jusqu'à la fin de la guerre du Péloponnèse. Comme elle procède en partie de causes extrinsèques, il faudrait, avant de l'étudier en elle-même, commencer par une exposition historique de l'état ~~religieux et~~ politique, | moral & religieux de la Grèce à cette époque. [Sur la révolution intellectuelle et morale ~~en~~ produite en Grèce par les guerres Médiques on peut consulter Aristote : Politique, VIII, 6. = Otfried Müller : les Doriens, t. II. p. 34 = Fustel de Coulanges, La Cité antique, livre IV, les Révolutions.] [C'est l'époque de l'hégémonie d'Athènes ; après que l'aristocratie de la naissance avait été remplacée par l'aristocratie de la richesse, celle-ci le fut par la démocratie pure. Cette seconde révolution fut plus rapide encore que la première, parceque si les nobles avaient pour eux le privilège d'une croyance religieuse, les riches manquaient de titres pour ~~les~~ soutenir leurs privilèges. Il ne resta d'autres principes politiques que le τὸ πλῆθος, le suffrage et le sort.

2. Cette révolution eut des conséquences morales : elle imprima aux esprits le sentiment de l'instabilité des choses. Les lois apparurent comme des créations tout humaines susceptibles d'être modifiées, et perdirent leur caractère sacré et immuable.

De plus la démocratie fit une large place à l'éloquence ; dans un état démocratique tout devait être obtenu de la persuasion. On parlait à des hommes libres, égaux ; et le seul moyen d'arriver à ses fins, c'était de ~~faire~~ les décider à voter la mesure que l'on soutenait. ~~Il fallait donc compter avec~~ Ainsi se développa l'éloquence ~~et~~ avec ses deux éléments : la dialectique et ~~le charme de la parole~~ l'art de toucher les passions.

L'orgueil et l'égoïsme qu'avaient montrés les cités dans les guerres intestines, et le développement de la richesse chez les individus, engendrèrent l'orgueil et l'égoïsme individuels — Au sein de la cité il y eut la lutte des riches et des pauvres, dans laquelle l'instinct parla plus haut que la tradition. [3] Enfin l'état religieux ~~fut~~ était également un état de transformation : circonstance d'autant plus grave, qu'en s'ébranlant, le principe religieux menaçait tout le reste de ruine. Les guerres Médiques avaient fait connaître aux Grecs une multitude de dieux nouveaux ; de là un respect moins superstitieux pour les Dieux nationaux. De plus l'art, la statuaire surtout, représentant les Dieux sous des formes de plus en plus belles, devait avoir ce résultat de montrer dans les Dieux des produits de l'imagination humaine, de les rapprocher de l'homme (Zeller). Enfin il est vraisemblable que les spéculations des anciens sages ne furent pas sans influence sur les croyances. Nous voyons qu'un Anaxagore,

223

un Protagoras, plus tard un Socrate, sont condamnés pour leurs opinions sur les Dieux, ce qui prouve que les ~~opinions~~ idées des philosophes pénétraient alors jusqu'à la foule.

Ainsi, soit dans l'ordre politique, soit dans l'ordre moral, soit dans l'ordre religieux, substitution du libre examen à la tradition. On écarte ce qui s'impose sans présenter ses titres, ce qui dépasse l'homme, ce qui ne peut pas se démontrer ; on ne veut ~~expliquer~~ admettre que ce qui peut se démontrer par la parole ; on substitue l'humanité aux Dieux ; ~~mais on n'est pas~~ (Il ne faut cependant pas aller jusqu'à dire que l'on est enfermé dans son individualité) ; on croit à la possibilité (& à la valeur) de la persuasion ; la vie politique est loin d'avoir perdu son attrait et son empire. Ce n'est donc pas l'individualité absolue, mais ~~l'état où~~ une disposition à faire de la raison humaine ~~prétend être~~ elle-même la seule mesure des choses.

Or cet état des esprits ne pouvait être indifférent à la philosophie. D'abord les philosophes ~~ne~~ ont dû être frappés de voir la foule les rejoindre dans une certaine mesure quant aux conséquences ; ils avaient tous stigmatisé la faiblesse des hommes qui admettent comme assurées des opinions dont ils ne savent pas les raisons. [Or voici que, dans la société elle-même, les antiques croyances étaient traitées de préjugés aveugles.] Il y a plus : la philosophie à cette époque était arrivée à un moment critique ; ~~elle commençait à ne plus se suffire~~ prise d'un sentiment d'impuissance elle ~~même et~~ devait être disposée à ~~accept~~ accepter un secours ~~des choses~~ du dehors. Son premier effort avait consisté à déterminer

exactement le problème philosophique : concilier le multiple et le réel qui existe avec l'un et l'idéal qui doit exister ; elle avait cherché la solution sur le terrain du monde sensible, le seul qu'elle connût ; or elle en arrivait soit à s'embarrasser dans des doctrines confuses et même contradictoires, soit à sacrifier l'un des deux termes (le Σφαῖρος d'Empédocle, où le multiple est sacrifié ; atomisme de Démocrite où c'est l'un qui est sacrifié) la philosophie se trouvait ainsi acculée comme ~~à une impasse~~. Il ne lui restait plus ~~ou~~ qu'à abdiquer, ou à chercher un terrain nouveau. Des hommes qui étaient dans cet état d'esprit ne pouvaient manquer de regarder autour d'eux : que trouvèrent-ils ? précisément un monde nouveau distinct du ~~ce~~ monde où s'était jusqu'alors enfermée la philosophie ~~précédent~~ ; ils durent être frappés de voir que ce monde des idées, des ~~mots~~ discours considéré jusqu'alors comme un ~~mode~~ monde d'abstractions, vivait autour d'eux, et était plus réel que l'autre. Ce fut une révélation : la réalité distincte du monde des idées leur apparut. C'est pourquoi tout d'abord épris de leur découverte, ils renoncèrent à étudier le problème cosmologique, pour se tourner vers les problèmes dialectiques et pratiques ; puis émerveillés de la fécondité de ce sol nouveau offert par le monde politique, ils se demandèrent si on ne pourrait pas ~~y cultiver~~ trouver dans son fond les éléments de cette conciliation

- 73
275

~~cette science des rapports~~ de l'un et du multiple, qui avait vainement [illegible] l'ancienne physique, la première tâche celle qui consista à prendre possession du monde de la vie pratique (la vie intellectuelle et la vie morale sont encore confondues) fut remplie par les sophistes. La seconde tâche celle qui consista à chercher si dans ce monde nouveau ne pourrait pas s'opérer la conciliation de l'un & du multiple, c'est à dire la ~~reprise~~ solution de l'ancien problème dans des conditions nouvelles, fut celle de Socrate, Platon et Aristote. Ainsi nous ~~trouvons des raisons pour~~ sommes amenés à considérer les sophistes comme ouvrant la 2e période, et non comme terminant la 1re. Sans doute ils ont un caractère négatif | non seulement dans l'ordre philosophique, mais encore & surtout dans l'ordre moral & politique |, mais ils ont aussi un caractère d'initiateurs. Les deux choses sont compatibles : le développement de la raison, du libre examen peut être très bien création dans l'ordre spéculatif, | en même temps que ~~et~~ dissolution dans l'ordre politique et à l'égard d'une physique dogmatique ;

Deux méthodes sont possibles pour exposer la sophistique ; l'une consiste à la considérer comme un tout et à ne faire intervenir les individus qu'à titre d'exemples. ~~Dans~~ Selon ce système, on étudie | dans la sophistique, | une certaine manière de penser, une certaine direction logique et morale.

~~Dans~~ Selon l'autre système on ne voit dans la sophistique qu'un mot ; on ~~ne s'occupe que des~~ n'attribue de réalité qu'aux individus. [illegible]

C'est un véritable problème que de savoir s'il n'y a qu'une sophistique ou s'il n'y a que des sophistes. La première doctrine est celle de Hegel, de Zeller et de la plupart des historiens. La seconde est celle de Grote; volontiers il ferait sortir les sophistes de l'histoire de la philosophie pour les faire rentrer entiers dans l'histoire générale, comme on le ferait pour Hérode et Périclès, en ne voyant en eux que des professeurs d'éloquence et de morale sociale.

La thèse de Zeller peut être justifiée par un très fort argument: la manière dont Platon et Aristote ont compris la sophistique; pour eux les sophistes sont des philosophes qui rejettent la recherche de l'être pour s'en tenir à celle du paraître. Ils sont donc pour eux une véritable école. Cependant une chose nous frappe, non contestée par Zeller, c'est qu'il y a une très grande différence entre les premiers et les derniers sophistes. Les premiers sont très respectables; les derniers sont des bateleurs et de mauvais drôles. D'un autre côté l'opinion de Grote est trop commode et donne un démenti par trop violent à l'interprétation de Platon et d'Aristote.

Pour concilier les deux systèmes, nous commencerons par des monographies sur ~~l'historique des systèmes puis un aîné~~; et ensuite nous nous demanderons s'il y a une sophistique, ou s'il n'y a que des sophistes.

---

277 Protagoras. Textes : quelques fragts dans Müllach, 2e vol. p. 130. = [Platon : Protagoras = (en lisant ce dialogue, on éprouve un certain sentiment d'authenticité ; il y a de la couleur locale ;) Le Théétète, p. 152. éd. H. Estienne : ~~les renseignements fournis par~~ l'argumentation que donne ici Platon ~~sont~~ est très-précise ; mais ~~l'argument~~ elle est plutot de Platon que de Protagoras ; = Arist. Mét. IV. ~~4~~ 5, p. 1007. B ; 1009, A = cf. XI. 6. p. 1062. B. = Diogène, IX. 51 = Sext. Emp. hypotyposes Pyrrh. I. 32 ; adv. mathematicos : 7, 66 = Sextus s'inspire du Théétète et donne souvent aussi des conjectures personnelles ; mais il est probable qu'à son époque il existait encore certains ouvrages de Protagoras, et qu'ainsi il constitue dans une certaine mesure une source distincte = (Porphyre au IIIe siècle parle des ouvrages de Protag. comme existant encore).

Bibliographie. Frei : quæstiones protagoreæ, 1845 = Vitringa : de Protag. vita et philosophia, 1853 = Herbst : 1832 =

Protagoras vécut entre l'an 480 et l'an 408 environ ; il naquit à Abdère ; il est compatriote de Démocrite ; son ἀκμή se place ~~entre~~ dans la 84e Olympiade, c'est à dire entre 444 et 440. A partir de sa 30e année, il parcourut les villes grecques en offrant contre rémunération son enseignement à tous ceux qui voulaient acquérir un degré de culture supérieure. | ~~Il fut~~ Le premier, aussi, ~~dit-on~~ qui il ~~se~~ ~~fit~~ payer ses leçons. Mais il faisait ses élèves

Le premier il brava l'impopularité attachée au nom de sophiste, & prit ouvertement ce nom (Plat., Prot. 8. p. 316-317)

27^8 ~~7~~

jugeraient-mêmes du prix qu'ils devaient lui payer, et il les laissait libres de lui remettre la somme ou d'aller la déposer dans un temple. Prot. 16. — Eth. à Nicomaque, IX. 1. [Il enseignait à avoir le dessus (: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Suidas, fragm. 6; — (il professait) l'économie domestique, les vertus civiques; enfin ~~à~~ de former un homme et un citoyen. [De toutes parts la jeunesse riche affluait vers lui, et manifestant une grande admiration; du reste, en dehors de sa patrie, la Sicile et la grande Grèce, et Athènes comme les théâtres de son enseignement. [Il manifesta une grande force d'âme, par volonté et par art, autant que par ~~force~~ vigueur naturelle. (fr. 3. Suidas). Il supporta la perte ~~de~~ de ses fils avec une constance admirable. Il introduisit les λόγων ἀγῶνας, dit Diogène IX, 52, ~~une~~ τὴν διάνοιαν ἀφείς; laissant de côté le fond des choses, il discutait au point de vue des mots et engendra la race fertile des éristiques; Le premier il enseigna les discussions sur des thèses; il imagina le premier de συνερωτᾶν, c'est-à-dire réfuter à volonté une thèse ou la thèse contraire en demandant à son interlocuteur : prenez-vous pour principe ceci ou cela? & en ~~il~~ se faisant fort de confondre l'interlocuteur quel que fût le terme de l'alternative qu'il eût ~~choisi~~ choisi.

Ses écrits ~~sont~~ furent vraisemblablement nombreux,

(dans la discussion, à faire de la cause la plus faible, la plus forte :)

(il se donnait comme un maître dans l'art)

279

il nous en reste à peine quelques titres. L'un : ἀλήθεια ἢ καταβάλλοντες, vérité ou discussions critiques. (Zeller discute l'authenticité de ce titre ἀλήθεια p. 982. note 1re 4me édit. Mais il Zeller est revenu sur sa conclusion négative, et il admet le titre. Platon, Théétète, p. 161. C. en prouve suffisamment l'authenticité : τὴν δ' ἀρχὴν τοῦ λόγου τεθαύμακα, ὅτι οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας, ὅτι πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ---κτλ.) = μέγας λόγος, et un περὶ πολιτείας ; etc ~~mais le reste manque~~.

Quel est l'objet essentiel des efforts philosophiques de Protagoras ? ~~et de sa~~ au point de vue ~~philosophique~~ ?

Pour les Socratiques, Protagoras est avant tout le représentant du sensualisme, c.à.d. ~~et~~ un philosophe ~~s'étant~~ occupé de questions logiques. Le côté pratique de son enseignement n'est guère mis en relief que dans le Protagoras de Platon ; mais il n'en est plus question dans Aristote. Ceci n'est pas ~~pour nous~~ une raison suffisante pour mettre sa doctrine logique au premier plan.

[Sa vie nous l'a présenté comme un voyageur et un professeur de sagesse ; puis le discours que Platon met dans sa bouche donne l'impression d'un discours authentique pour le fond des idées ; tandis que sur le πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος nous n'avons aucun détail, aucun argument qui se présente avec des

garanties d'authenticité. S'il n'y a que cette formule (nous apparaît comme) isolée; nous ne pourrons affirmer que Protagoras l'ait développée, qu'elle fût pour lui le centre d'un système. Enfin nous ne pourrons nous étonner que Platon et Aristote, ayant rétabli le problème logique, aient été frappés du caractère [illegible] — (Nous verrons d'ailleurs que) Protagoras n'est peut-être pas aussi sceptique (que le disent Platon et Aristote). Cette maxime n'a peut-être pas exactement pour lui le sens que nous lui donnons. Nous verrons donc dans Protagoras avant tout, un maître de sagesse pratique.

~~[illegible]~~. Nous traiterons donc dans l'ordre suivant les deux parties de cette étude : 1°. les doctrines pratiques. 2°. les doctrines spéculatives.

Mettons en première ligne le peu que nous savons sur les idées de Protagoras en religion. Rien n'est plus important que la religion au point de vue politique. Nous savons que l'ouvrage de Protagoras sur les Dieux avait été brûlé et qu'il avait été expulsé d'Athènes pour ce motif. Il ne nous reste que les premiers mots de cet ouvrage, mais ils sont significatifs : "Des Dieux je ne puis rien savoir ni s'ils sont, ni s'ils ne sont pas. Beaucoup de raisons m'empêchent de le savoir : l'obscurité de la chose et la brièveté de la vie humaine. 2e. fragm. Didot. Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν. Πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

281

c'est comme le dernier mot du Candide de Voltaire : « tout cela est trop compliqué ; ~~il~~ mieux vaut cultiver son jardin. » Évidemment il y a là une pensée sceptique, et la conclusion ordinaire du scepticisme : il vaut mieux se tourner vers l'utilité ~~de~~ & la vie pratique. ~~Et~~ Protagoras donne bien quelque raison de l'appui ; ἡ ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὁ βίος ; mais ~~on~~ rien ~~peut admettre qu'il n'a~~ ne nous prouve qu'il ait autre chose que l'impression générale de l'obscurité de la chose, et qu'il ~~s'arrête là~~. soit entré dans une discussion philosophique sur les difficultés qui présente le concept de la Divinité. Cf. Socrate ap. Plat.

(Phèdre, 4, p. 229 e : ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστι σχολή.)

Sa doctrine pratique positive c'est la doctrine de la vertu. Protagoras se vante que ~~tous ceux qui~~ quiconque s'attachent à lui et reçoivent son enseignement s'en retournent βελτίω. (Prot. 318 c. [Il a donc l'ambition d'enseigner la vertu. Sa thèse c'est que « la vertu peut être acquise et apprise » παρασκευαστόν καὶ διδακτόν εἶναι ἀρετήν.

[Qu'est-ce ~~[illegible]~~, selon lui que la Vertu ? C'est

~~τὸ μὴ φρονεῖν~~ : ~~c'est la sagesse~~, la prudence dans l'administration des affaires domestiques, et l'habileté à agir et à parler en ce qui concerne les affaires publiques (Plat., Prot. 318 e). ~~Les conditions pour bien agir ; c'est l'observer~~ [Bien agir comme citoyen, c'est par dessus tout, observer la justice et la pudeur ; cf. le mythe placé dans la bouche de Protagoras (Pl., Prot., 11) ; les animaux ont leurs moyens de défense naturelle, tandis que les ~~hommes~~ sociétés humaines n'ont pour se soutenir que la justice & la pudeur ~~que le sentiment de la δίκη et αἰδώς, l'honneur de la justice~~

(δίκη ἢ αἰδώς.) Pl., Prot., 12, p. 322 c

16. 282

[En ce qui concerne la parole ; l'esprit consiste à être capable de triompher dans les luttes oratoires, à faire paraître plus forte une cause qui préalablement paraissait plus faible. Didot fr. 6.

Sous tous ces rapports d'ailleurs le bien est relatif ; ce qui est utile à l'un peut être nuisible à l'autre, & réciproquement. (Prot., c. 21)

[En quoi consiste ~~maintenant~~ la possibilité d'acquérir la vertu ? Protagoras professe que c'est à la fois affaire de nature (φύσις), ~~et~~ d'art (τέχνη) et d'exercice (μελέτη) ~~mais que ni la nature ni l'art ne suffisent pour la réaliser~~. Prot. 323. c. et fr. 7.

le hasard ni même la nature ne peuvent rendre un homme vertueux (Prot. 13, p. 323 c), que

Il considère le sentiment de la justice et de la pudeur comme innés dans l'homme. Mais ce don de la nature ne suffit pas. Protagoras croit au progrès ; il ressemble en cela aux Aufklärer allemands ou à nos encyclopédistes.) = Ce qui doit être ajouté à la ~~matière~~ nature selon lui, ce n'est pas seulement τέχνη, mais τέχνη et μελέτη ; l'art et la pratique. fragt. 7, 8 =

L'homme peut (& doit) la dépasser. ~~il a fait l'éloge de la civilisation~~

lesquels d'ailleurs ne sont rien l'un sans l'autre.

Socrate lui reproche de ne point assez définir la vertu, de ne point dire si elle est une ou multiple, en un mot de ne point partir de la définition générale de la vertu (Prot., c. 17.)

[Quels sont les motifs de cette doctrine ~~morale~~ ? (D'abord ~~...~~) l'idée de l'utilité ? – Dans une cité démocratique, la valeur individuelle a une bien plus grande importance que dans un état aristocratique ; ~~on devait s'occuper davantage~~ de là l'idée de l'éducation non seulement physique, mais intellectuelle & morale. L'utilité a (dans un sens rigoureux) engendré l'art. ~~Protagoras~~ Ensuite ~~Il faut ajouter cette autre idée~~ l'idée de la possibilité d'une éducation morale. Déjà (Selon l'opinion elle-même, dit Protagoras, l'éducation est ~~probable~~ possible et efficace ;

2872 / 283

S'il on emploie les châtiments, ~~parce qu'on~~ c'est qu'on considère aussi bien la vertu comme ~~les~~ une chose qu'on peut acquérir.

Mais ~~En~~ fait on ~~le~~ constate cette efficacité de l'éducation par le progrès réalisé par l'humanité. Et à ce propos Protagoras fait l'éloge des cités & de la civilisation. (V. le Protag.)

XXVI

Protagoras (fin).

La doctrine spéculative de Protagoras se réduit pour nous à la fameuse formule : πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ἐόντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ἐόντων ὡς οὐκ ἔστιν. (Diog. Laert. IX, 51) — Ce texte, déjà rapporté par Platon, est le seul que nous possédions ; et, pour en rechercher le sens exact, nous sommes réduits à des développements de Platon, d'Aristote, de Sextus, où l'explication historique est mêlée de réflexions dogmatiques propres à leurs auteurs. ~~Nous ne savons guère le sens que Protagoras y attachait. Il faut en conclure que lui-même n'avait pas une théorie de la connaissance bien arrêtée.~~

Essayons, par une critique sévère, de comprendre le sens historique de la maxime.

Nous ~~demanderons~~ chercherons : 1° quel est le sens de ἄνθρωπος et de μέτρον ? — 2° quelle ~~est~~ sont l'origine et les motifs de la thèse de Protagoras.

I.

Pour ἄνθρωπος, tous les textes que nous possédons s'accordent à dire qu'il signifie « l'individu ». C'est l'explication de Platon, d'Aristote, de Sextus. Leur raisonnement a été celui-ci : Protagoras était sensualiste ; or, la sensation est individuelle : donc, c'est l'individu qui selon lui est la mesure des choses.

Platon. — Théét. — 151 e, 160 d. —

Aristt. Métaph. XI, 6, 1062 b 19 (μέτρον δ' εἶναι τὸ φαινόμενον ἑκάστῳ). —

Sextus Empiricus Pyrrh. hypot. I, 219 : ~~γίνεται τοίνυν κατ' αὐτὸν τῶν ὄντων κριτήριον ὁ ἄνθρωπος. Πάντα γὰρ τὰ φαινόμενα τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἔστιν· τὰ δὲ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαινόμενα οὐδὲ ἔστιν.~~

διὰ τοῦτο τίθησι τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ μόνα.

n° 57.

Malgré l'accord des textes, on peut élever des doutes sur l'exactitude historique de cette interprétation. [Il n'est pas vraisemblable que Protagoras ait aussi distingué [à ce point] l'individu, c. à d. la sensation et la raison. Cette distinction est l'œuvre de Platon. Dans la philosophie antésocratique, il n'y a jamais — nous l'avons vu — entre l'αἴσθησις et le νοῦς qu'une différence de degré. D'ailleurs l'individualisme moderne ne pouvait exister dans la pensée d'un grec, ~~surtout~~ même à cette époque, où était encore peu développé le sentiment du κοινόν. [De plus [, en fait,] aucun texte ne dit expressément que telle a été la pensée de Protagoras. Dans chacun de ces textes, au contraire, se trahit l'intervention du témoin. Ils nous font connaître l'interprétation ~~à laquelle~~ donnent d'ailleurs Platon ou Aristote, ~~après avoir distingué~~ en vertu de leur distinction avec précision [qu'ils ont faite eux mêmes entre] l'αἴσθησις et le νοῦς. [Ainsi, dans le Théétète (152. a.) Platon, ayant cité la maxime ajoute : « οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί. ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ; » « Protagoras veut dire apparemment par là, etc... ». C'est une interprétation, ce n'est pas la citation qui se continue. Le mot πως marque clairement l'intention. — Et dans le Cratyle 386.a. nous trouvons de même : « ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγε, λέγων, πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δ' αὖ σοί » —

L'interprétation d'Aristote est encore plus libre.

Mais un texte de Sextus ouvre la voie à une interprétation très différente. Sextus nous dit qu'il y a [, selon Protagoras,] deux points de vue pour considérer les choses, celui de l'homme dont les facultés sont κατὰ φύσιν, et celui de l'homme dont les facultés sont

288

παρὰ φύσιν. A ce dernier les choses n'apparaissent point dans l'état normal. (Pyrrh. hypot. I, 217). Cela nous montre que toute sensation n'est pas également la mesure du vrai, de l'être : après avoir fait une telle distinction, il est évident que Protagoras doit attribuer plus de valeur aux sensations de l'homme normal.

Nous en conclurons que, si Protagoras est sensualiste, il a l'idée d'une sensation normale κατὰ φύσιν : c'est cette sensation seule qui est la mesure de toutes choses. ~~Il~~ Cette l'idée d'une sensibilité normale ~~chose~~ qui peut sembler absurde à Platon et à Aristote, ~~non à~~ (telle qu'en fait prévoir le ... de) Kant, qui trouve, dans la sensibilité elle-même, un élément universel. [On peut déduire de cette interprétation que Protagoras ~~a une idée~~ (fait acception) de la compétence, qui jouera (devait) un si grand rôle dans l'éthique aristotélicienne. Certains hommes sont plus compétents que d'autres pour être la mesure des choses.

Que signifie le mot μέτρον?

Il y a pour ce mot deux sens possibles, le sens objectif et le sens subjectif. [1° On peut entendre, d'abord, la mesure absolue des choses : les choses n'existent qu'en tant qu'elles sont senties par l'homme. — [Certains textes de Platon et d'Aristote donnent crédit à cette interprétation. Platon, par exemple demande à Protagoras pourquoi il a choisi l'homme comme mesure des ~~[illegible]~~ choses, plutôt que le pourceau ou le cynocéphale : (Théét. p. 161. C. τὴν δ' ἀρχὴν τοῦ λόγου τεθαύμακα, ὅτι οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας, ὅτι πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ὗς ἢ κυνοκέφαλος κτλ. —) —

De son côté, Aristote (Met. VIII, 3) nous dit: « Rien de sensible n'existe en dehors de la sensation. » (οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐθὲν ἔσται μὴ αἰσθανόμενον.) [Cet idéalisme qui n'accorde d'existence aux choses sensibles que dans la sensation, paraît encore dans cette opinion que Platon et Aristote attribuent à Protagoras: « toutes les opinions sont vraies. » (Plat. Théet. 386.C. — Arist. metaph. XI, 6. — cf. Sextus hyp. pyrrh. VII, 60.) — [Aussi Aristote reproche-t-il à Protagoras d'avoir violé le principe de contradiction. (Mét. IV, 5; IV, 4) Si tout ce qui apparaît est vrai, comme les contraires apparaissent à divers individus, tout est vrai et faux. [A l'appui de cette ~~interprétation~~ dernière forme de l'opinion, on ~~peut~~ pourrait citer un texte qui se trouve dans Diogène Laërce: (lib. IX, 51 e Protagorae libris Ἀντιλογικῶν — frag. 5 de Protagoras. éd. Didot.) sur chaque chose, les deux discours contraires sont également légitimes: « δύο λόγοι εἰσὶ περὶ παντὸς πράγματος ἀντικείμενοι ἀλλήλοις. » [~~Mais~~ En quoi si nous nous reportons à l'enseignement général de Protagoras, nous hésiterons à ~~ne peut~~ dire qu'il ait ici violé le principe de contradiction. Il ne s'agit pas, en effet, d'une valeur absolue de deux assertions contraires. ~~Or tha~~ Protagoras veut dire que ~~le même~~ un homme ~~s'il est~~ habile fera ~~trouver~~ admettre également à l'auditeur ~~vraie et fausse~~ deux opinions contraires en changeant ses dispositions internes, ~~tour à tour~~ sur une même chose: L'auditeur accepte, conformément au principe de contradiction, les discours conformes à ses dispositions. ++ Protagoras a vu avec finesse le rôle essentiel des dispositions du sujet dans l'adhésion ~~philosophique~~ au discours d'autrui. [~~E~~ Malgré les textes cités plus haut nous avons de sérieuses raisons de douter ~~Un autre texte de Sextus nous indique, en outre,~~ que Protagoras ~~n'est~~ fût pas idéaliste. [Sextus (hyp. I, 32, 217) compare Protagoras aux pyrrhoniens. Mais, contrairement

1047 a 4

à la fois

concerne ce texte donné par Diogène

Dans chacun des deux cas

1° / 290 / Id. id.,

à Pyrrhon, Protagoras dogmatise sur 2 points. Il admet que la matière est sujette à un écoulement perpétuel, et (2°) qu'en ~~elle~~ [la matière] résident les raisons (λόγοι) de tout ce qui nous apparaît en elle. — Il n'est donc pas un idéaliste. Il ne réduit pas la réalité des choses à la sensation; la matière ~~a en puissance~~ les raisons de toutes les apparences qu'elle nous présente. [Dans Platon ~~lui-même~~ [Aristote] ~~il n'est~~ [sceptique] ~~pas question d'un pareil idéalisme. Il regarde bien plutôt Protagoras comme un sceptique.~~ — Enfin un texte remarquable d'Aristote énonce une doctrine de Protagoras que nous aurions mise en relief pour sa beauté, si elle était autre chose qu'une idée de détail: « les sciences mathématiques qui paraissent si absolues ne sont que relatives, parce que les symboles mathématiques ne coïncident pas avec les choses réelles. Les mouvements et les révolutions du ciel ne sont pas semblables aux symboles (σημεῖα) [des géomètres] ~~Le cercle réel touche la tangente en plus d'un point.~~ »... Cette distinction des mathématiques et de la réalité [indique, semble-t-il,] ~~nous montre~~ que Protagoras ne réduit pas la réalité des choses à la connaissance que nous en avons.

Quelle est donc sa doctrine? C'est vraisemblablement que l'homme est la mesure des choses, non pas d'une façon objective, mais subjectivement, les choses sont, pour l'homme, telles qu'elles ~~lui~~ apparaissent. Le texte d'Aristote pourrait être repris: Rien n'existe, en tant que ~~senti~~ [sensible] en dehors de la sensation.

[Peut-être cette maxime a-t-elle surtout pour Protagoras une valeur pratique. Peut-être la "vérité" se ramène-t-elle ~~ici~~ [pour lui] à l'utilité. L'homme doit accueillir les opinions les plus appropriées à sa nature. ~~(Théét. 167, 6.)~~ « Il n'y a pas d'opinions plus vraies que d'autres, dit Protagoras, mais il y en a de meilleures. » — Nous voyons ~~ainsi~~ [ici la préférence de l'intérêt] ~~le point de vue~~

existe en soi, avec sa nature propre, & elle continue

sont identifiés, parce que tous deux admettent qu'on peut connaître les choses en soi. Mais Protagoras, qui n'admet pas la possibilité de cette connaissance peut être sceptique sans être idéaliste.

ce qui semble attribuer aux choses une existence propre, indépendante de nos idées. ~~qu'on nous~~

(Aristt. Mét. III, 2) 998.a.3.

non en elles-mêmes, mais à l'homme

à son bien

Dans Platon (Théet. 167 b) ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν.

(3) pratique, non seulement résulter du scepticisme spéculatif, mais encore y contribuer.

II

Quelle est l'origine de cette doctrine?

Si les philosophes ont été portés à attribuer à cette maxime un sens ~~objectif et absolu~~ avant tout spéculatif, c'est que sous cette formule, ils cherchaient un fondement métaphysique. C'était une opinion reçue que Protagoras dérivait d'Héraclite. (Sextus. Hypot. 1, 217). — Cette opinion n'est peut-être pas inattaquable. Examinons les textes sur lesquels elle repose.

On lit dans le Théétète (VIII, 152, C): « Protagoras n'était-il pas un très habile homme qui ne nous a montré sa pensée qu'énigmatiquement, et ne l'a révélée clairement qu'à ses disciples? D'après cette doctrine secrète, rien n'est en réalité tel ou tel, mais les choses sont soumises à un mélange et à un mouvement perpétuels. C'est à tort que nous leur attribuons l'être... » Mais Platon ajoute: « Voilà ce qu'ont dit tous les sages, à l'exception de Parménide... » Il ne s'agit donc plus d'Héraclite seul. Il rattache Protagoras à ~~tous ceux~~ qui poètes ou philosophes, ont enseigné ~~l'écoulement universel~~ l'instabilité des choses. — [Les textes d'Aristote ~~sont~~ paraissent plus nets. Aristote (Mét. IV, 3) défend contre Héraclite le principe de contradiction.] — Mais dans ce texte, Protagoras et Héraclite ne sont pas réunis. [Au livre IV (4, 5), il parle, il est vrai, de Protagoras comme niant le principe de contradiction; mais c'est pour le joindre à Démocrite, Anaxagore, Empédocle, et même à Parménide; et il ramène le scepticisme de tous ces philosophes à une confusion entre la pensée et la sensation (cf. Rav. Mét. d'Ar. I, 143). — ~~[A la fin du chap. (liv. IV) il parle à la fois de Protagoras et d'Héraclite; mais seulement en tant que leurs théories nient toutes deux le principe de contradiction.~~ — [Il est vrai qu'au livre ~~Enfin au livre~~ XI (6. 1062, b.) Aristote cherche à rapprocher Protagoras d'Héraclite: mais il ne le fait qu'en employant le mot « ἔοικε » ce qui indique ~~bien~~ qu'il ne nous donne que son opinion personnelle.

Or nous avons vu qu'il accuse également Protagoras de le méconnaître.

Tout ce qu'on peut tirer de ce rapprochement, c'est que Protagoras a reçu l'influence de l'ensemble de la philosophie ionienne, de la philosophie du mélange, du devenir et de la relativité des choses. Donnant à leurs doctrines physiques une valeur logique, Protagoras aboutit à la relativité universelle. Mais il n'est que dans le courant ionien; il emprunte à cette philosophie sa formule la plus générale. Son τὸ πρός τι ne peut être directement rapproché du „πάντα ῥεῖ" ionien d'Héraclite.

selon Platon & Aristote,

εἰσάγει τὸ πρός τι (Sext. H.p., I, 216)

il ne déduit pas analytiquement les conséquences du principe d'Héraclite.

A cette origine ionienne, il paraît légitime d'ajouter une autre, non signalée par Platon et par Aristote. En même temps que Protagoras énonçait sa formule, une autre école disait νόμῳ (dono, νόμῳ πικρόν) (Démocrite). Nous ne pouvons, à vrai dire, affirmer une dérivation de Protagoras à Démocrite: la chronologie s'y oppose. Démocrite est né vers 460, Protagoras vers 480. Mais Démocrite est disciple de Leucippe; et il est fort possible que la théorie des qualités secondes, intimement liée au principe de la doctrine, soit de Leucippe. Protagoras a fort bien pu s'en inspirer. Pour les atomistes, les qualités, considérées comme subjectives, sont par là même sans valeur. Pour Protagoras qui ne s'occupe pas de l'élément objectif (atomes, etc.), le subjectif, découvert, mais dédaigné par les atomistes, devait nécessairement acquérir une grande importance.

Démocrite lui-même

Déjà

Seulement, pour

qui connaissent l'absolu,

Ainsi, à la philosophie du devenir, Protagoras emprunte l'idée générale de la relativité universelle. A la philosophie atomistique il a pu emprunter l'idée du rôle du sujet dans la connaissance, déterminé en ramenant tous les mouvements à deux: ποιεῖν et πάσχειν; puis il étendit l'idée de relativité à l'objet. Il établit ainsi le πρός τι entre l'ensemble des choses et le sujet.

Et ces deux idées générales, il paraît les avoir déterminées de manière à en former une doctrine originale.

cette loi de relation aux rapports

A ces causes & motifs de la doctrine: πάντων χρημάτων μέτρον [illegible], il faut joindre des raisons plus générales. D'abord, l'influence de toute

293 les spéculations philosophiques antérieures qui avaient eu [pour] résultat général de montrer la difficulté de connaître les choses en soi. La contradiction des doctrines devait suggérer cette idée que les choses en soi sont inconnaissables. Et d'autre part l'intérêt qu'avait pour les sophistes athéniens la vie publique intelligente devait leur représenter cette connaissance comme aussi inutile qu'inaccessible.

III

Cherchons maintenant le rapport de la doctrine spéculative de Protagoras avec sa doctrine pratique.

La doctrine religieuse reçoit un éclaircissement de la doctrine logique. On comprend qu'~~il~~ Protagoras ait parlé de l'obscurité du sujet. Les dieux dépassent l'homme, mesure de toutes choses : ils sont donc incompréhensibles.

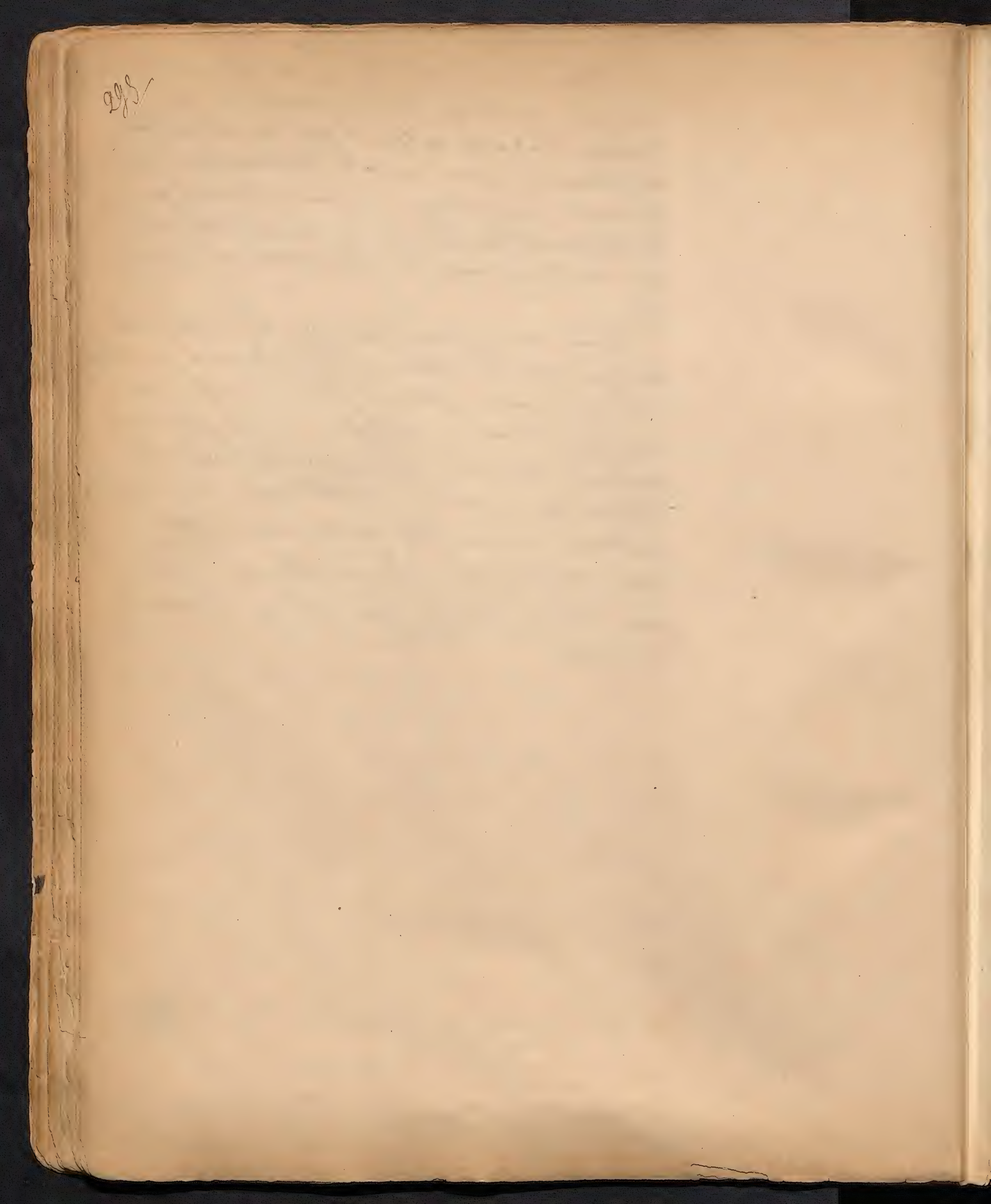
En revanche, le scepticisme religieux de Protagoras favorise ~~conduit à son~~ sa doctrine ~~scepticisme~~ logique. Tout ce qu'on retire aux Dieux, on le donne à l'homme, qui est relevé d'autant ; et, par une conséquence nécessaire, du moment que les dieux ne sont plus la mesure des choses, c'est l'homme qui le devient.

Pour les idées morales, cette doctrine que la vertu s'apprend reçoit, elle aussi, un éclaircissement de la doctrine logique. Puisque tout en ce monde dépend de l'homme et non des choses, c'est sur l'homme qu'il faut agir pour changer sa condition.

Mais, d'autre part, la doctrine morale de Protagoras nous explique son indifférence à l'égard des questions cosmologiques ou métaphysiques ; car, pour rendre l'homme meilleur, il est inutile de connaître l'être absolu. ~~En même temps~~ On s'explique de même la disposition de Protagoras à substituer l'idée bonne et utile à l'idée vraie.

Dans ces rapports de la morale et de la logique, c'est ~~donc~~ la morale, le côté pratique qui domine. C'est ainsi seulement que peut s'expliquer ce phénomène d'une morale relativement dogmatique associée à une logique évidemment sceptique. Faites dériver, au contraire, sa morale de sa doctrine logique et le mot *bien* n'aura pas plus de valeur que le mot *vrai*.

Ainsi nous voyons chez Protagoras la philosophie pratique prendre le dessus sur la philosophie spéculative, cela pour des raisons philosophiques sans doute, mais surtout pour des raisons pratiques. — La philosophie pratique consiste à chercher ce qui convient à l'homme, au point de vue hellénique, c'est-à-dire politique. ~~Ce qui fait~~ D'où suit qu'elle [illegible] deux choses : 1° la *justice*, ~~pour que l'homme vive en paix~~ par laquelle se conserve l'état social ; 2° la *dialectique*, ~~pour qu'il~~ par laquelle l'homme agit sur ses semblables.



XXVII

Gorgias.

Sources. Fragments Müllach. Didot II p. 143.

Anciens. Platon, Gorgias. Phèdre 267 a

Aristote Sophistici elenchi. 34.

Ps.-Aristote : De Melisso, Xenophane et Gorgiâ.

Sextus Adv. Math. VII, 65.

Modernes. Foss. De Gorgiâ Leontino, 1828, ouvrage étendu.

Gorgias (483-375) naquit à Léontini (Sicile). Il se rendit à Athènes, comme membre d'une députation envoyée dans cette ville en 427 pour demander du secours contre les Syracusains. Il éblouit les Athéniens par son éloquence fleurie. On raconte qu'il avait de l'esprit, de la richesse d'images, de la souplesse. Son éloquence, insinuante, adroite, harmonieuse a les caractères de l'éloquence sicilienne ; elle en a aussi les défauts : le manque de goût, l'abus des métaphores, des allitérations, des antithèses. On dit qu'il exerça une influence sur Thucydide & sur d'autres écrivains. Il se rendit ensuite dans la Grande Grèce, où il enseigna l'éloquence & acquit une grande fortune. [Il composa un certain nombre d'ouvrages, et un traité περὶ φύσεως ἢ τοῦ μὴ ὄντος

[Il prit le titre, non de Sophiste, comme Protagoras, mais de rhéteur.

On peut dire de Gorgias ce qu'on a dit de Protagoras. Son originalité consiste, moins dans ses doctrines logiques, que dans ses doctrines relatives à la pratique. C'est là l'élément nouveau et original.

297

Nous envisagerons donc Gorgias, ~~d'abord~~ avant tout, comme rhéteur. [Des deux éléments de son enseignement de rhéteur, le fond, c'est à dire les idées morales, et la forme ou rhétorique proprement dite, c'est le second qui est le plus important.]
~~Chez Gorgias, les idées morales sont moins importantes que les préceptes de rhétorique.~~

[Gorgias repoussa le nom de professeur de vertu ; il ne vise pas, comme fera Socrate, à donner une théorie générale de l'essence de la vertu ; il en décrit des types, chez l'homme, chez la femme, le jeune homme, le vieillard, l'esclave. Dans ces études, il ne s'écarte pas des idées régnantes. Platon nous le montre reculant, dès qu'on lui indique des conséquences immorales de ses principes.

Sur la rhétorique de Gorgias on peut consulter spécialement : ~~la Rhétorique d'Aristote, et~~ les Sophistici elenchi. (34.)

Distinguons le but et les moyens.

Le but est de produire la persuasion touchant les choses justes et les choses injustes. ~~Socrate~~ Platon dit ~~d'une façon plus précise que~~ qu'au fond Gorgias se propose, non d'<u>instruire</u> sur le juste & l'injuste, mais seulement de <u>persuader</u>. (Gorgias) ~~Définition~~ Objet moins méprisable que ne le dit ~~Socrate~~ Platon ; car si la ~~objet~~ vérité absolue y est négligée, du moins il y est ~~car elle tient justement~~ tenu compte des conditions du <u>sujet</u>, ~~si elle s'il néglige l'objet~~ ; et la rhétorique ainsi entendue devait amener à une étude du sujet.

Quant à ~~sa~~ la méthode de Gorgias, elle consistait (Sophistici El. 34) en pratiques, en routines même, plutôt qu'en théories. "ταχεια μεν ατεχνης δε διδασκαλια." Enseignement rapide, mais sans méthode. Gorgias communiquait à ses élèves, non pas l'art, mais les résultats de l'art. ου γαρ τεχνην αλλα τα απο τεχνης, comme un homme à qui on demanderait d'enseigner l'art de la cordonnerie, & qui ~~nous donne~~ se bornerait à vous donner une provision de souliers tout faits.

Gorgias est, dit-on, l'inventeur des loci communes,

29ef

qu'il appelait θεσεις par opposition aux υποθεσεις, Causes, cas particuliers. On nous dit aussi qu'il ~~distinguait~~ ramenait tous les discours à deux catégories : (les discours ρητορικους et ερωτητικους, (Arist. Soph. el. 34)

& qu'il faisait apprendre par cœur à ses élèves de tels discours propres à servir en toute occasion.

~~Il~~ (Lui-même) se faisait fort de répondre sans préparation sur toute espèce de questions ~~avec ces tout faits~~. (Platon Gorgias, 447, c).

Cet art empirique et sceptique résulte sans doute avant tout (de l'état général des ~~tous les~~ esprits en Grèce); mais il s'associe chez Gorgias à certaines théories logiques et métaphysiques, qui en sont, sinon le fondement, du moins la justification aux yeux du sophiste.

Les raisonnements de Gorgias sur l'être, sont exposés dans le De Melisso, Xenophane, et Gorgia, ~~I~~. c. 5, & dans Sextus Adv. Math. XVII 65-87. Ce qui est singulier, c'est le silence de Platon & d'Aristote à ce sujet.

Parménide avait dit : l'être seul est; car, seul l'être peut être pensé et exprimé. (Didot Parm. fr. 43.) Εστι γαρ ειναι, μηδεν δ' ουκ ειναι. Gorgias ~~partant de là énonce la thèse suivante~~ soutient exactement l'inverse : Πρωτον οτι ουδεν εστιν, δευτερον ει και εστιν ακαταληπτον ανθρωπῳ, τριτον οτι ει και καταληπτον αλλα τοιγε ανεξοιστον και ανερμηνευτον (Sextus VII, 65.)

| τῳ πελας

Voici les raisonnements :

Si quelque chose existe, c'est, ou un être (1), ou un non-être ~~(2)~~, ou quelque chose qui serait à la fois être et non être ~~(3)~~.

Or : 1° Ce ne peut être un non-être, car rien ne peut à la

fois, être & ne pas être. Or, si le non être existait, en tant qu'être il serait, en tant que non-être il ne serait pas. De plus, comme l'être & le non être sont entre eux contradictoires ; comme en outre l'être est, il s'ensuit que le non-être n'est pas.

2° Ce qui existe ne peut être un être.

L'être devrait être [soit] créé, soit incréé — soit un, soit multiple. Or il ne peut être ni incréé, ni créé. — Il ne peut être incréé, car ce qui est incréé n'a pas de commencement ; ce qui n'a pas de commencement est infini ; ce qui est infini n'est nulle part, n'étant, ni en autre chose puisqu'il est infini, ni en soi, puisque le contenant diffère du contenu. — Or ce qui n'est nulle part n'est pas.

D'autre part, il n'est pas créé, car alors il serait sorti, ou de l'être, ou du non-être. Mais, de l'être rien ne peut sortir, car si l'être devenait autre, il ne serait plus l'être. De même, du non-être rien ne peut sortir ; car, s'il n'est pas, rien ne vient de rien ; s'il est, il tombe sous les raisons qui empêchent que quelque chose sorte de l'être.

il tombe sous le principe

Ainsi l'être ne peut être créé ni incréé.

Il ne peut être ni un ni multiple. — Il ne peut être un car ce qui est vraiment un n'a pas de grandeur ~~corporelle~~, et ce qui est sans grandeur n'est pas. — Il ne peut être multiple, car ~~la~~ [toute] multiplicité [réelle] est un nombre limité ; et, s'il n'y a pas d'unité, il n'y a pas de nombre, pas de multiplicité.

~~Ainsi~~ 3° [S'il n'y a ni être ni non être une chose qui serait] ~~l'être ne peut pas être — le non être ne peut pas être non plus.~~ [à la fois être & non être ne peut exister davantage] Gorgias ~~en~~ conclut ~~qu'il ne peut rien y avoir qui soit composé d'être et de non être~~ ; car si ~~les éléments~~ [parties] ne sont pas, le tout n'est pas non plus.

II. ~~Si~~ Lors même que l'être ~~était~~ serait, il ne pourrait être pensé. — Gorgias pose comme évident que, si la pensée n'est pas adéquate à l'être, il s'ensuit que l'être ne peut pas être pensé. (Sextus Adv. Math. VII, 77.)

Reste à prouver que la pensée n'est pas adéquate à l'être. — De ce que nous pensons un homme ailé, on ne ~~ira~~ saurait ~~pas~~ conclure qu'il existe un homme ailé. Donc, dans le fait d'être pensé, il n'y a pour un objet, aucune ~~preuve~~ garantie d'existence. [D'ailleurs, si l'on voulait attribuer l'être à ce qui est pensé, il faudrait l'accorder de même à ce qui est vu, ὁρώμενον. Quel serait alors le véritable être l'être pensé ou l'être vu ? ~~Dira-t-on que beaucoup de personnes voient la même chose et qu'il y a là une garantie de la valeur objective de la sensation. Il reste toujours qu'entre les différents sens d'une part, entre les sens et la pensée de l'autre, il y a hétérogénéité, pluralité~~, Donc τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα.

III. Lors même que quelque chose existerait et pourrait être pensé, il ne pourrait être exprimé.

En effet, dit Gorgias, celui qui parle, dit un discours et non pas une couleur ou une chose. ~~Ce qui signifie, que~~ En d'autres termes, l'on ne peut par le langage reproduire la chose elle-même, en donner l'intuition sensible. Le discours est toujours autre chose que l'objet. Ce qui est dans l'objet n'est pas en lui. ~~C'en est un symbole~~ Donc en tant qu'expression ~~une~~ ~~mais~~ De cet objet, il est sans valeur aucune.

201 Nous allons déterminer la valeur négative, et la valeur positive de ces arguments.

Parménide avait dit : L'être est, on ne peut penser et exprimer autre chose que l'être. Gorgias dit au contraire : l'être n'est pas et ne peut ~~pas~~ être ni pensé ni exprimé. En ce qui concerne le premier point (l'être n'est pas), l'œuvre de Gorgias est toute négative.

Contre ~~le~~ l'existence du non-être, Gorgias reprend simplement les arguments éléatiques. Ce qui caractérise ces arguments c'est l'identification de l'être pur, absolu, avec l'existence. C'est de cette identification que résulte le rapport de contradiction affirmé entre l'être et le non être. Gorgias admet que toute opposition se ramène à la contradiction. [Il n'a pas l'idée d'une opposition purement spécifique qui se résoudrait dans une identité générique (Socrate). Cette argumentation résulte de ce que pour Gorgias il n'y a pas d'autre principe que celui de contradiction sous la forme abstraite ou de la pensée pure.

L'un & l'autre sont pour lui comme A & Non-A. ~~exclusifs~~ ~~[illegible]~~

Contre l'existence de l'être, Gorgias argumente en ~~disant~~ supposant qu'il n'y a pas d'autre existence que l'existence dans l'espace. [Il ne fait jusqu'ici que tirer les conséquences des principes éléatiques. En cela il accomplit une œuvre utile ! Car ~~Il résulte de~~ ces conséquences, absurdes devaient amener les philosophes ~~qu'on était amené~~ à se demander : ce qui au fond revient au même, ce principe 1° ou, ~~bien~~ le principe de contradiction est il le seul principe de l'être ? doit il se formuler "Ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν" sans restriction, comme avait fait ~~fait~~ déjà Parménide ? 2° L'existence sensible dans l'espace est elle la seule forme réelle de l'existence ? [Pour se soustraire aux ~~arguments tirés~~ conséquences de l'argument sur le non-être, il faudra, ~~à côté de~~ corriger cette logique de l'abstrait pur, par ~~constituer~~ une logique du réel. Pour se soustraire à la seconde conséquence, ~~celle relative à l'être~~, il faudra, au dessus de la physique où s'est enfermée la philosophie antésocratique, constituer une métaphysique, plaçant ~~hors~~ l'être en dehors de l'espace. [Sur le double point, l'œuvre de Gorgias, quoiqu'elle soit négative, prépare celle des Socrate, des Platon & des Aristote.

Sur la seconde question ~~point~~ (l'être est il pensable (?) et exprimable) Gorgias introduit des idées nouvelles]. Parménide avait dit : "On ne peut atteindre

le non-être ; car, pensée et être, c'est tout un. Gorgias dit le contraire. C'est que pour Parménide, la pensée n'avait aucun contenu propre : le sujet n'existait qu'en s'appliquant à l'être. Gorgias, lui, admet que le sujet a un contenu propre. Ce contenu, il le définit grossièrement, il le réduit à la sensation et à la parole. Il n'en reste pas moins qu'il attribue au sujet une réalité assez distincte pour que la coïncidence du sujet et de l'objet lui apparaisse comme devant être mise en question. D'où vient même qu'il résout cette question d'une manière absolument négative : c'est qu'il avait encore de la connaissance, une idée très rudimentaire. Connaître pour lui c'est καταλαμβάνειν, saisir, faire entrer l'objet dans le sujet : pour être fidèles, devraient selon lui, reproduire l'objet. Or cette opération est manifestement impossible.

Ainsi Gorgias a accordé au sujet une réalité propre qui ne coïncide pas avec celle de l'objet. C'est une grande innovation, qui prépare une philosophie intellectualiste.

Prodicus de Céos.

Prodicus de Céos naquit vers 465. Il était donc plus jeune que Protagoras. Il se faisait payer comme tous les Sophistes. (Xénophon. Mém. II, 1, 21.) Socrate reçut son enseignement et le recommanda. Il avait composé un recueil de déclamations où se trouvait la célèbre allégorie du choix d'Hercule.

Prodicus est surtout connu par ses idées religieuses et morales. Il expliquait la croyance aux dieux par des causes toutes

naturelles. Les premiers hommes, disait-il, ont ~~[illegible]~~ tenu pour dieux, le soleil, la terre, les fleuves, tout ce qui est utile à l'homme (par exemple). C'est pour cette raison que le pain est adoré sous le nom de Δημητηρ.

Les idées morales de Prodicus nous sont données comme fort sages. Le fameux mythe d'Hercule a pour objet de montrer le prix de la vertu, et le bonheur qu'elle assure, en même temps que la misère d'une vie abandonnée aux jouissances sensibles. Dans ses deux discours, sur la richesse, et sur la mort, Prodicus nous apparait comme attaché aux idées morales populaires, et aussi comme un successeur des gnomiques, plutôt que comme un Sophiste. Ce qui prouve que la Sophistique a une double racine : elle se rattache à la philosophie, mais elle s'appuie aussi sur les croyances ~~populaires~~ & idées morales de la nation & des anciens sages.

Hippias d'Elis.

Né vers 460, Hippias fleurit vers 420. Contemporain de Prodicus, renommé pour sa vanité, il se faisait fort d'enseigner sur un sujet quelconque. [C'est lui le premier qui distingua le droit naturel et le droit positif], distinction qui devait être adoptée par la Sophistique. Chez Xénophon (Mém. IV, 14.) nous le voyons fonder cette distinction sur les variations continuelles des lois positives ; il prend pour critérium de la loi ~~positive~~ naturelle et divine l'universalité, et se refuse à accorder ce titre de divin à des lois particulières & mobiles. Il déclare donc que la loi est comme un tyran qui force l'homme à faire beaucoup de choses contre la nature. (Plat. Protagoras 317 C.) Il ne se sert pourtant pas de son principe pour se révolter contre la coutume ; et, de même, il n'a pas une attitude hostile à l'égard des dieux, auxquels il rapporte les lois non-écrites (Xén. Mém. IV. 4. 19.) (Plat. Gd Hippias 286. A.)

On le voit, la Sophistique suit une gradation. Avec Protagoras, elle respecte | les lois écrites et non écrites, la distinction n'est pas faite. Elle est faite avec Hippias, sans qu'on en tire encore des conséquences dangereuses. On le fera plus tard.

| au même titre

Thrasymaque de Chalcédoine.

C'est un Contemporain de Socrate. Il est stigmatisé par Platon, pour sa cupidité, sa forfanterie, son égoïsme. (Rép. I.) [Il émet des doutes sur la providence. (Phèdre 192).

[En ce qui concerne les lois, Thrasymaque va plus loin qu'Hippias; il dit que ce sont les gouvernants qui ont érigé en loi ce qui leur était utile; il voit dans les lois positives, des institutions tout arbitraires. [Il enseigne aussi la rhétorique. Théophraste dit que, le premier, il usa du genre tempéré, animant la langue commune par des ornements introduits avec goût, se gardant des exagérations de l'école de Gorgias.

Euthydème et Dionysodore.

Ils étaient frères. Ce sont de vrais maîtres d'escrime sophistique. Leur art porte le nom d'éristique|. Voici en quoi il ~~elle~~ consiste.

| (Ἔρις, dispute)

L'éristique, ~~(de ἐρίζω, disputer)~~ est un art qui n'a d'autre but que de triompher à tout prix dans la discussion|. Les précédents Sophistes avaient mis le vraisemblable, l'ἔνδοξον, à la place de l'ἀληθές. Les nouveaux Sophistes vont jusqu'à soutenir l'ἄδοξον, l'absurde. ~~Vaincre à tout prix~~ Avoir le dernier mot, de faire admirer, faire rire de l'adversaire voilà le but unique des Sophistes (Platon Euthydème, Aristote Soph. elenchi)

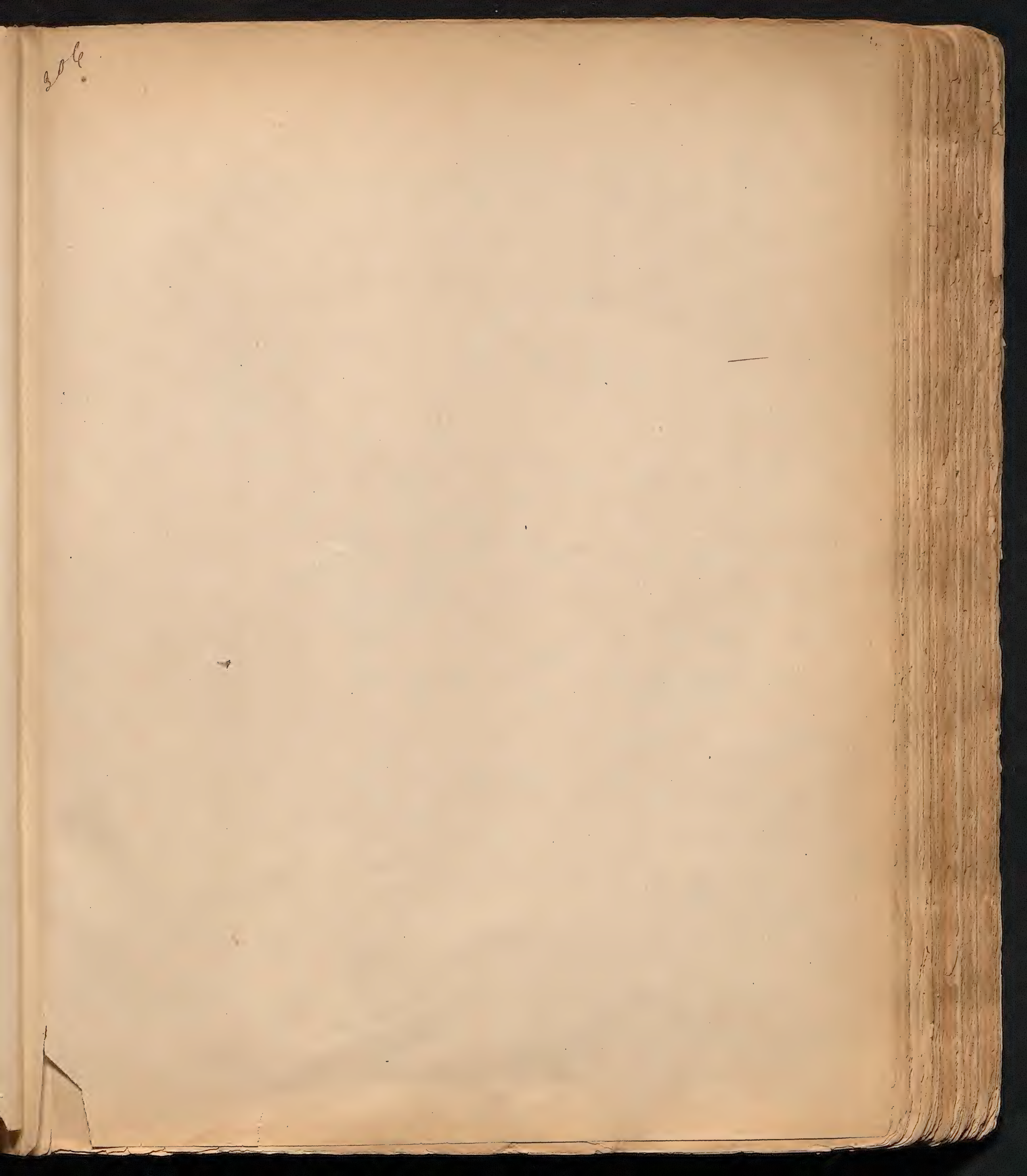
| De réduire son adversaire au silence sans aucun souci de la vérité

309

Les procédés de l'éristique sont de deux sortes :
~~Nous distinguerons les~~ 1° procédés de discussion, 2° ~~et les~~ paralogismes.

Voici les principaux procédés de discussion :

1. Quand le sujet l'embarrasse, le Sophiste l'élude (Soph. cf.)
2. Il réunit 2 questions en une ; de telle sorte que, si l'adversaire répond bien pour une, il répond mal pour l'autre.
3. Il intervertit l'ordre naturel des questions (S. E. XV, 5)
4. Il emploie la diffusion, il mêle un grand nombre de choses.
5. Quand on lui demande une réponse, il s'obstine à questionner. (Euthyd. 287 b. et 295 B.)
6. Il pratique l'interrogation par négation ; il demande le contraire de ce qu'il avait demandé, laissant dans l'obscurité le point où il veut arriver (S. El., XV, 7)
7. Quand il prévoit que l'adversaire saura lui répondre, il rejette d'avance toutes les réponses possibles (V. Thrasymaque ap. Plat. Rep. I, 336 c,
8. Quand il est exposé à une objection embarrassante, il ~~fait~~ une concession apparente.
9. Si son adversaire est timide, il parle d'un ton tranchant s'il est circonspect, il le déroute par la rapidité de son argumentation. S'il est peu exercé, il lui tend des pièges.
10. Quand il est à bout, il tient des propos si absurdes, que l'adversaire n'osant lui dire qu'il est absurde, est réduit au silence (Euthyd.)
11. Il se met en colère et met tout en œuvre pour troubler son adversaire. S. E. XV, 4





XXVIIIe Leçon

Les Sophistes (suite)

Nous allons étudier maintenant la seconde catégorie des procédés de l'éristique, les paralogismes de réfutation qu'Aristote appelle ἔλεγχος. Aristote distingue 4 espèces de réfutations: La réfutation: instructive – dialectique – exercitive – contentieuse. (Sophist. Elench. II, 2)

Cette dernière est propre aux sophistes. Leurs paralogismes sont I ou de grammaire,
(II) ou de logique.

Les premiers consistent à abuser de l'homonymie, de l'amphibologie, de la composition, de la division, de la prosodie. Nous citerons quelques exemples.

1° Passage du sens composé au sens divisé (Euthyd. 295, E)

"Tu connais toujours toute chose avec le même organe; donc tu connais toujours toute chose."

Ce qui est vrai dans la 1re proposition au sens composé ne l'est pas quand on ne tient pas compte du complément "avec le même organe."

2° Passage du sens divisé au sens composé: (Euthyd. 298, DE)

"Tu as un chien qui a des petits; donc ce chien

369

est père (πατήρ) et ce chien est tien (σός) donc ce chien est ton père (σὸς πατήρ au lieu de σὸς καὶ πατήρ) donc tu es le frère des petits de ton chien.

II Les paralogismes de logique ~~consistant~~ ~~[illegible]~~ ou de pensée. [Par exemple, on exige toujours que l'adversaire réponde par oui ou non, comme si en tout on avait affaire à des contradictoires entre lesquels il ~~n'est~~ n'y a pas de milieu.

Citons encore la pétition de principe — le sophisme de l'accident — le sophisme des contraires, qui va de la négation d'un contraire à l'affirmation de l'autre contraire, ce qui n'est légitime que quand il s'agit de contradictoires — le non causâ pro causâ etc.

Voici quelques exemples célèbres de ces sophismes :

On ne peut rien apprendre ; car ce qu'on sait déjà on ne peut plus l'apprendre, et quand on ne sait rien, on ne peut pas chercher ce qu'on ignore. (Platon, Ménon, 80, E,
Euthyd. 275, D.)

Ce sophisme a joué un rôle dans les théories de la Connaissance qui suivirent, notamment dans la théorie platonicienne de la Réminiscence (Sophist. Elenchi, IV, p. 165, B, 30)

[Voici le sophisme du savant : Qui sait quelque chose sait tout, car le savant ne peut être ignorant. On passe ici du sens particulier à l'universel, comme précédemment du sens restreint au sens absolu. Cette difficulté est résolue par Aristote : on sait en puissance ce que l'on cherche, dit-il ; il fait intervenir les concepts de la puissance et de l'acte, inconnus aux Sophistes.

Voici de même le sophisme du père et du

Ad. D° (Erreur : Saut de 309 à 400)

frère : Qui est père ou frère d'un homme est père ou frère de tout homme. Car le père ne peut être non père, le frère ne peut être non frère. Ce sophisme vient de l'omission de la considération de relation ; plus tard Aristote introduira / la restriction ~~de~~ "ἅμα καὶ κατὰ τὸ αὐτό" ; chez les sophistes, il n'y a encore que l'opposition éléatique de l'être et du non être.

/ Dans la formule du principe de contradiction Λ (Mét. IV, 3. 1005 b, 19)

De même le sophisme de l'homme assis : Si hier j'étais assis, et qu'aujourd'hui je ne le sois plus, il est à la fois vrai et faux que je suis assis. Aristote, par l'"ἅμα", par l'introduction de la ~~hypothèse~~ du temps dans le principe de contradiction, mettra d'accord les faits avec les exigences de la pensée.

/ considération

Tous ces sophismes reviennent à celui-ci ~~ce~~ : Si A n'est pas B, et si B est un homme, A n'est pas un homme. (Sophist. Elench., p. 265)

Le sophisme vient de l'identification de B et de homme ; B est considéré comme coextensif à homme. ~~Cela~~ En représentant les concepts ~~ce raisonnement~~ par des cercles, on voit que le cercle A, extérieur au cercle B, n'est ~~extérieur~~ forcément extérieur au cercle H (humanité) que si B est contenu à H. ~~au ...~~

/ du sujet et de l'attribut de la proposition.

C'est pour cela qu'Aristote, dans sa théorie de la proposition ~~syllogisme~~ dira que le sujet doit être considéré comme faisant partie de l'attribut / ~~plus~~ général. / ~~Il se fera donc de l'attribut et du sujet une~~ idée ~~métaphysique tout autre~~. Dans l'attribut, Aristote versa la matière ou la puissance, dans le sujet la forme ou l'acte

/ comme l'espèce, du

/ Mais cette modification dans la doctrine logique sera liée à une modification dans la conception métaphysique du ~~...~~ sujet et de l'attribut.

et alors il sera intelligible ~~évident~~ que l'attribut soit ~~est~~ plus général que le sujet, car la matière comporte plus d'une forme, la puissance plus d'un acte. Les sophistes considéraient le sujet et l'attribut comme identiques ~~et égaux~~.

qui ne disparaissent que par la distinction de la matière et de la forme.

Il ne faut donc pas voir dans leurs raisonnements ~~sophismes~~ de simples jeux de mots dénués de sens ; ils en comprenaient l'absurdité, mais ne savaient comment en sortir : leurs faux raisonnements ~~erreur~~ résultaient de l'application rigoureuse ~~indiscrète~~ du principe de contradiction, tel que l'avait formulé ~~par~~ Parménide, sans aucune restriction, sans l'ἅμα καὶ κατὰ τὸ αὐτό d'Aristote. ~~Mais~~ Seulement, au lieu de faire effort pour résoudre les difficultés qui se manifestaient, ils se servaient de ces difficultés comme moyen pour faire du raisonnement un exercice sans objet.

~~Chez~~ Euthydème ~~en particulier y avait-il une~~ professait-il quelque doctrine philosophique sérieuse ? Non, ce n'est pas un philosophe, il joue avec les mots et les raisonnements. Cependant Platon et Aristote indiquent de lui deux doctrines qui confirment ce que nous venons de dire, à savoir qu'il ~~sentait~~ la difficulté, mais ne savait la lever. Ces deux doctrines attribuées à Euthydème sont l'une Ionienne, l'autre Éléatique.

1. D'après le Cratyle 386, D, Euthydème admettait que en toute chose tout est en même temps et toujours, πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι καὶ ἀεί ; Platon le rapproche en cela de Protagoras. Les choses étant ainsi remplies d'éléments contradictoires, puisque en toute chose tout existe continuellement, ne peuvent être conçues comme existantes. ~~Mais~~ Cette pensée, si elle appartient vraiment à Euthydème, peut être rapprochée de la philosophie d'Anaxagore, plutôt encore que de celle de Protagoras ou d'Héraclite, comme le veut Platon.

2. L'Euthydème (XIV, p. 285, E) renferme cette thèse éléatique : qu'on ne peut contredire, la contradiction étant inconcevable.

Trois cas sont possibles : ou les deux interlocuteurs discutent tous les deux τὸν τοῦ πράγματος λόγον, le discours concernant la chose, et alors les deux ~~que~~ discours en question sont vrais et ne se contredisent pas. Ou bien ni l'un ni l'autre ne traite la question, et alors encore il n'y a pas contradiction, tous deux étant hors du sujet. Ou bien l'un des deux traite le sujet, l'autre dit autre chose ; donc le second ne contredit pas le premier, puisqu'il ne repose sur rien et qu'il ne compte pas. Le nerf de cette argumentation est le principe qu'on ne peut dire de chose fausse ; ~~car~~ pour ces philosophes antésocratiques, le faux ne saurait être que l'expression du non-être, ~~or~~ et le non être | ne peut être exprimé. ~~Donc~~ tous les discours sont donc vrais = μὴ δεῖν εἶναι λέγοντα ὡς οὐκ ἔστι, (Euthyd. 286, A.) Ainsi ~~Euthydème~~ ~~on~~ on ne fait encore aucune part au sujet dans la connaissance, on ne donne pas à l'erreur de cause | subjective.

| n'existant pas

| de sa réalité

En résumé, Euthydème montre les conséquences de la réduction éléatique de l'être à la pensée, et de la pensée aux mots, ~~dominée~~ ~~par le principe éléatique de la contradiction~~. Tous ses raisonnements s'appuient sur les postulats Éléatiques, et en tirent les conséquences.

1° ~~réduction~~, identité de l'être, de la pensée, et des mots ; donc on peut les substituer | et opérer exclusivement sur des mots ;

| les uns aux autres

2° emploi du principe éléatique de la contradiction, lequel ~~qui~~ ramène toute différence à la contradiction, ~~le~~ l'ἕτερον à l'ἀντίφασις.

~~Il donne~~ La critique d'Euthydème constitue donc une réduction à l'absurde des principes éléatiques, et par là prépare les

4°

recherches sur les ~~origine et la nature de l'erreur~~ conditions de la Science

Terminons rapidement la revue des principaux sophistes:

Polus d'Agrigente, disciple de Gorgias: il fut comme lui, avant tout un professeur de rhétorique. [On ne le connaît que par le Gorgias de Platon, où il distingue le droit naturel et le droit positif, comme Hippias; il fait plus, il les oppose l'un à l'autre, ramène le premier à la force, et voit son idéal dans Archélaos de Macédoine, ~~monté~~ arrivé au trône par le crime. On a contesté la valeur historique de ce passage; il est peu probable que Polus ait soutenu publiquement une doctrine aussi révoltante; Platon lui aura attribué comme système ce qui n'était que la conséquence, imprévue peut-être et ~~à coup sûr~~ sans doute inavouée, de ce système.

Lycophron disciple de Gorgias tire de cette distinction des deux droits, l'un naturel, ~~et~~ l'autre positif, des conclusions remarquables notamment sur la noblesse, qui n'est à ses yeux qu'un privilège résultant d'une fiction.

Protarque est l'un des principaux personnages du Philèbe, où Platon le désigne comme disciple de Gorgias.

Alcidamas d'Elée en Eolide, disciple de Gorgias, prit après lui la direction de son école d'éloquence. De la ~~même~~ distinction entre le droit positif et naturel, il tira des conséquences importantes et contraires aux idées helléniques: l'opposition des esclaves et des hommes libres est inconnue et contraire à la nature, disait-il; elle n'est donc pas juste, mais due à la violence. Aristote Polit. I, 3, 1250, B, 20.

παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν· νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι, τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν· διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ. Cette distinction est le fait de la force brutale, βίαιον.

404

Xéniade — de Corinthe mentionné par Sextus (Adv. Math. VII, 48) ~~écrit quelques idées sur la connaissance~~ — toutes les opinions des hommes sont fausses, ~~et~~ contraires à la loi d'après laquelle l'être ne peut sortir du non être, ni y retourner : ~~Il voit dans~~ Elle ... la naissance ~~un devenir parti du~~ néant, ~~dans~~ et de la destruction un anéantissement absolu. ~~Il se rapproche en cela d'Héraclite.~~

considéré comme

Antiphon (contemporain de Socrate, ~~contemporain de Socrate~~, (qu'il ne faut pas confondre avec l'orateur de ce nom), a écrit 7 livres sur la vérité, il traite de physique, mais sans originalité.

Critias — l'un des trente tyrans, dont le nom figure en tête d'un dialogue de Platon, explique ~~naturellement~~ la croyance aux Dieux (par des raisons naturelles tirées de la politique). Pour punir les crimes cachés que les lois ~~juges qui la loi~~ ne peuvent atteindre, un homme habile supposa des dieux qui voient tout et qui punissent le mal ~~resté caché~~ ignoré des hommes.

Calliclès — est avec Gorgias et Polus un interlocuteur du dialogue intitulé Gorgias. Il y professe sans réserve le droit du plus fort, comme étant ~~qui seul est~~ le droit naturel; les lois positives ont été faites par le nombre pour la masse des faibles, et contre les forts. Le droit positif est donc factice, et la violation en est légitime dès qu'elle est possible.

Grote se demande si de pareilles doctrines ont jamais pu être enseignées, publiquement, et en particulier au sein d'une démocratie comme celle d'Athènes qui attribuait au nombre souveraineté légitime. Il est en effet possible ~~très probable~~ que Platon n'indique pas, ici en historien, ~~avec une rigueur historique~~ les doctrines de Calliclès, mais qu'il en développe les conséquences, et qu'il en signale le danger. Toutefois Thucydide nous montre (V, 86 ...) dans la conférence des Athéniens et des Méliens, le droit de la force ouvertement soutenu par les Athéniens ~~Il lui fait un procès de tendance.~~ — cela dans des termes qui rappellent tout à fait le gorgias.

Diagoras — du Catria — le célèbre athée — son athéisme n'était pas philosophique, car il provenait d'une

injustice ~~soufferte par~~ commise par Diagoras, et que les dieux avaient négligé de punir ~~pour s'absoudre~~.

Nous avons ~~étudié~~ passé en revue historiquement les principaux sophistes. Il convient de nous demander maintenant s'il y a ~~eût~~ ~~eu~~ une sophistique, ou s'il n'y a ~~t-il~~ que des sophistes?

Selon Platon et Aristote, la sophistique est une ~~véritable~~ entité logique, qu'ils définissent avec précision: φαινομένη σοφία, la sagesse qui a pour objet l'apparence, et est indifférente à la vérité. Hegel considère ~~aussi~~ la sophistique comme un moment essentiel du développement de l'esprit humain (désigne l'avènement du principe de la subjectivité). Zeller ~~pense~~ rassemble toutes les doctrines des sophistes sous plusieurs chefs: ~~à peu près de même, il étudie~~ la ~~logique~~ théorie de la connaissance sophistique, l'éthique sophistique, les idées des sophistes sur le droit & la religion, la rhétorique sophistique, l'éristique. ~~la morale sophistique etc.~~

Grote au contraire, et après lui Lewes, ne voient dans la sophistique qu'une profession, et non pas une doctrine. ~~Et~~ Les sophistes sont des professeurs, ils n'ont pas de méthode ou de système commun.

Que signifie le mot sophiste?

~~Jusqu'à Protagoras,~~ Jadis, il ~~veut dire~~ signifiait toute espèce de sage; Isocrate appelle Anaxagore σοφιστής. Cependant le sens de ce mot, ~~devint restreint~~ commençait à se restreindre au temps de Protagoras. Plutarque (vie de Périclès) dit que les philosophes refusaient de s'appeler sophistes par crainte de l'odieux attaché à ce nom. Protagoras le premier se nomme ouvertement sophiste. A cette époque, le nom sophistes ~~étaient~~ désignait surtout les professeurs ~~en tout genre~~ * ~~même ceux qui enseignaient l'art~~ de sagesse ~~pratique~~ (les maîtres de musique.* Damon ~~par exemple~~ est appelé sophiste par Plutarque, V. de Périclès, c. 4); la malveillance naturelle du peuple ignorant à l'égard des hommes qui ~~[illegible]~~ leur font honte de savoir, la rémunération que demandaient les sophistes expli-

40

Platon et Aristote le décrièrent ~~ce mot~~ pour toujours.

[Les] Sophistes ~~devaient, puisqu'ils avaient le même nom, avoir entre eux quelque~~ à l'époque de Protagoras, nous montrent, les sophistes, un trait commun, quoique vague ; ce trait commun, c'est d'être professeurs de sagesse. L'idée que la sagesse ou ~~culture~~ supériorité intellectuelle & morale ne peut nous être donnée ni par la nature seule ni par le hasard, mais exige & comporte une | culture méthodique, est en un mot l'objet d'un enseignement, constitue déjà une doctrine.

| Déjà le sens qu'avait le mot

[Si on les compare entre eux, on est frappé de la diversité, soit des matières que les sophistes enseignaient soit ~~et~~ de l'esprit qui présidait à leur enseignement. Ils enseignaient la vertu, la politique, la grammaire, l'archéologie, la stratégie etc., apprenaient à parler de tout sans rien savoir et à triompher dans toute discussion sur les hommes spéciaux. Les uns respectaient les lois établies, les autres n'y voyaient que des conventions plus ou moins artificielles. /\

[Mais déjà certains traits extérieurs? permettent de les rapprocher. Non seulement ils sont des professeurs, mais ils sont étrangers et voyageurs ; ils font payer leurs leçons : il est facile pour eux ~~aussi ils subordonnent~~ la science (se subordonne) à la pratique, il est appréciée qu'en tant qu'elle est engagée dans la pratique elle-même ~~entendue au sens large : ils cherchent avant tout à l'emporter dans la discussion~~

/\ Ceux-ci avaient de l'affinité pour la ~~...~~ philosophie ionienne, ceux-là pour la philosophie éléatique.

Pénétrons plus avant, et nous ~~verrons~~ trouverons certains caractères communs dans leurs ~~théories~~ doctrines théoriques et pratiques.

Leurs doctrines théoriques consistent d'une manière générale à nier la possibilité de connaître la nature absolue des choses ; ils renoncent à la physique des ~~Ioniens~~ philosophes antérieurs. Les uns disent que le monde extérieur ne peut être connu, les autres qu'il ne peut même être conçu comme existant ; tous sont sceptiques en fait de physique. Aussi la doctrine théorique est chez eux également négative.

107

La partie pratique offre elle aussi le caractère ~~inverse~~ commun à tous.

~~Zeller dit qu'elle se réduit à la rhétorique~~ ~~C'est une interprétation trop étroite.~~ Elle ~~se réduit~~ comprend à deux sortes de recherches : les unes relatives à la politique et à la morale, les autres au ~~la dialectique~~ raisonnement et à la discussion.

La rhétorique est ~~l'enseignement~~ l'art pratique auquel aboutit l'enseignement moral pratique : elle consiste à savoir parler du juste et de l'injuste. ~~Cette dialectique et cette rhétorique~~ La dialectique et l'art pratique auquel aboutissent les recherches sur la discussion présentent chez tous les sophistes ce double caractère : 1° elles rejettent la tradition, le νόμος, la morale et la religion traditionnelles, comme telles ;

2° elles se fondent sur la considération de la nature humaine, & elles ~~cherchent~~ tendent à former un homme. Elles ne sont plus religieuses et ne sont pas encore rationalistes : c'est ~~l'idéalement~~ une sorte ~~un~~ de positivisme. ~~complet.~~ La dialectique des sophistes est ~~positive,~~ indépendante de la physique, leur morale, indépendante de la ~~métaphysique~~ religion. Les sophistes ne partent pas de principes absolus : ils ne donnent pas ~~non~~ plus des connaissances toutes faites : ils cherchent à créer des talents, des facultés. Ils donnent un enseignement formel. Ils n'ont pas les principes de philosophie. Ils dépassent l'empirisme par la politique. Ils admettent la théorie. mais seulement autant qu'elle peut aider à la pratique. En cela, ils ressemblent aux philosophes français du 18e siècle, à Voltaire, aux Aufklärer de l'Allemagne,

En un mot ils sont des professeurs d'arts libéraux. Leur originalité consiste à ne pas enseigner seulement la ~~science~~ lecture, l'écriture, & la grammaire, c.à.d. les connaissances positives, mais la culture générale de ~~l'esprit, mais à former~~ l'intelligence. ~~de leur disciple.~~ Ce sont des professeurs ~~de matière~~ de culture.

Marginal notes:

dialectique, ou plutôt l'

quant à leur point de départ & quant à leur objet, les formules physiques ou religieuses, l'idée d'une ~~vérité~~ absolue dans la nature,

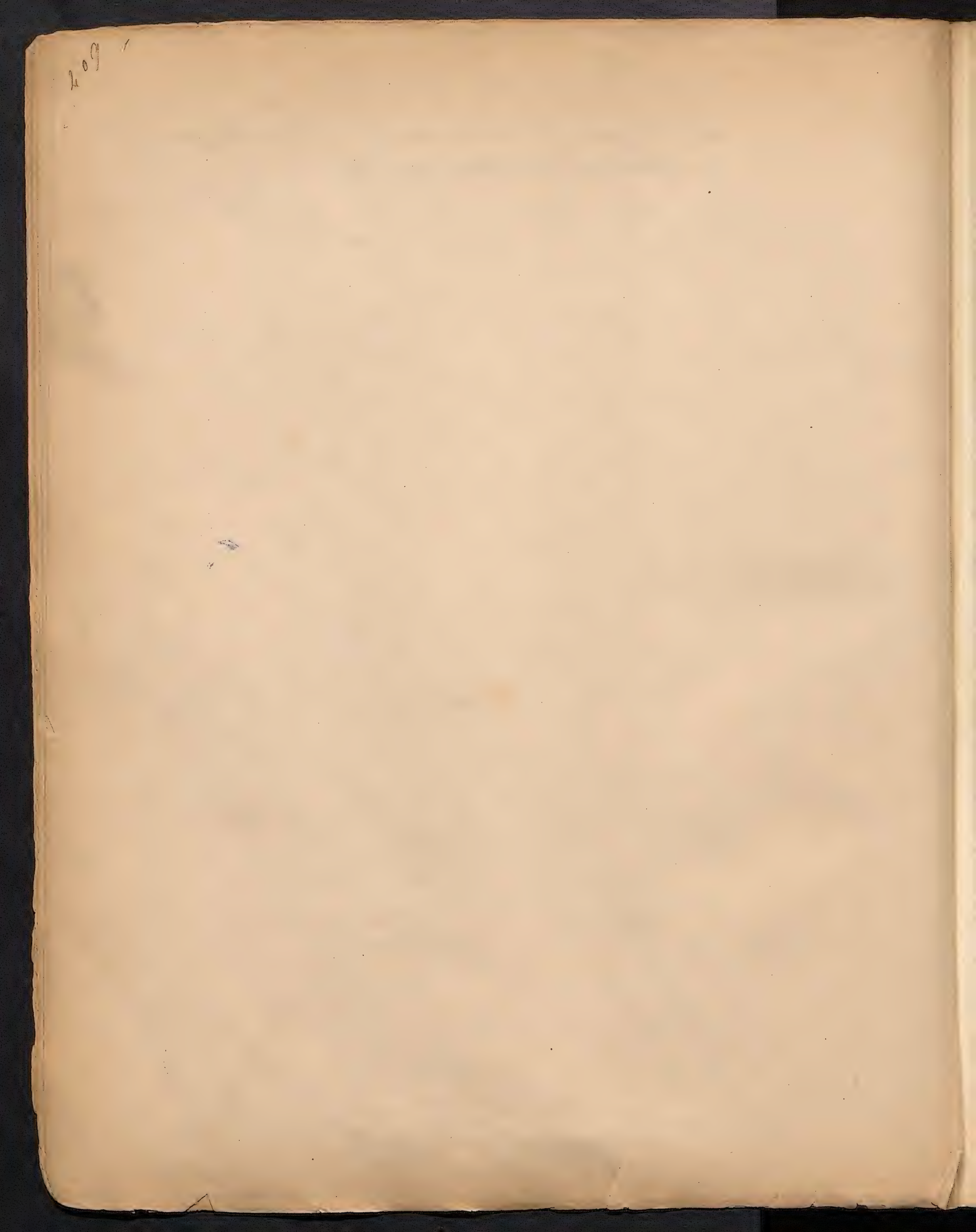
indépendant ~~matérialiste à la mé-~~ ~~taphysique~~

précisément

408

intellectuelle, et morale, ~~[illegible]~~ des éducateurs, les ouvreurs de ~~ou pour~~ la gymnastique de l'esprit. ~~employer l'expression de Montaigne, des professeurs d'humanité.~~

A. Coley



XXIXème Leçon

—

Les Sophistes (fin)

Nous avons distingué dans la sophistique la partie théorique et la partie pratique. — Quels sont les rapports de ces deux parties?

Est-ce la seconde qui procède de la première? Cette solution comporte deux formes. On peut dire que la pratique résulte de la théorie immédiatement, par voie d'analyse en quelque sorte: partis du scepticisme les sophistes concluent à la négation de tout absolu dans l'ordre moral et politique. C'est l'opinion de Zeller.

~~Nous~~ Contre cette interprétation on peut ~~opposer~~ objecter ce fait que leur doctrine

21

pratique a un caractère beaucoup plus positif que leur doctrine théorique.

Mais on peut concevoir autrement ce rapport de dépendance: cette nouvelle explication se trouve encore dans Zeller. Zeller suppose que la ~~mora~~ doctrine le résultat de la théorie, comme chez Kant le dogmatisme moral naît du scepticisme théorique. (V. Zeller 977). ~~Athéisque~~ C'est une loi de l'esprit, dit-il, que la pensée quand elle a perdu son objet, s'en crée un d'elle-même. La certitude se transforme en tension, en devoir; la science se change en vouloir. On ne peut ~~trop~~ guère concilier cette interprétation avec la précédente. [D'une manière générale on ne saurait nier le surcroît d'intérêt que prennent les questions morales aux yeux d'hommes qui ne croient plus à la science. Mais les doctrines pratiques des sophistes ont un caractère trop rationaliste pour cette hypothèse.

purifier

Donc les doctrines pratiques ne résultent pas des doctrines théoriques.

L'inverse n'est pas vrai non plus, quoiqu'en ait dit Grote. Car si la théorie procédait de la pratique, la sophistique aurait produit une psychologie ; ce qui n'a pas eu lieu.

Nous admettrons donc que les doctrines théoriques et que les doctrines pratiques ont deux sources différentes. ~~résultent des influences sociales et politiques les doctrines~~ Celles-ci résultent des influences sociales et politiques ; celles-là de l'influence des philosophies antérieures ; ~~et puis~~ nous reconnaîtrons ensuite qu'il y a eu action et réaction des unes sur les autres. Mais c'est principalement la théorie qui est utilisée en vue de la pratique, indirectement d'abord par la négation de la physique ; ensuite elle fournit la forme de la réflexion que les sophistes appliquent aux choses morales.

413

Ces caractères s'appliquent à peu près à tous les sophistes : la sophistique est donc une certaine manière de penser commune à tous les sophistes. – [Maintenant la sophistique comporte-t-elle une division systématique ?]

Une division de ce genre a été essayée de plusieurs manières. Nous en indiquerons que les deux principales.

Schleiermacher et Ritter considèrent les origines des ~~la sophistique~~ doctrines sophistiques et à ce point de vue distinguent ~~ceux~~ les sophistes qui procèdent des Eléates – et ceux qui procèdent d'Héraclite.

Mais cette classification soulève plusieurs objections :

1° ~~La~~ La sophistique de Protagoras et celle de Gorgias n'ont pas tardé à se confondre ; celle d'Euthydème est déjà un éclectisme, associant les ~~des~~ deux précédentes.

2° Protagoras lui-même ne ~~dérive~~ procède pas exclusivement d'Héraclite : on peut aussi le rattacher aux atomistes. ~~De ce~~ De même Gorgias ne se contente pas de tirer les conséquences de l'Eléatisme

Dans son troisième argument nous avons trouvé un certain sentiment de la part du sujet dans la connaissance.

3° Une classification tirée des origines de la sophistique est illégitime, s'il est vrai que les sophistes ne procèdent pas essentiellement de la philosophie antérieure, mais aussi & avant tout ~~aussi~~ des causes morales et politiques.

Brandis a essayé une division fondée sur les caractères intrinsèques des doctrines ~~la~~ sophistiques. Il distingue une sophistique dialectique et une sophistique religieuse et morale. Il attribue la première à Euthydème, Dionysodore, Lycophron; la deuxième à Critias, Polus, Calliclès, Thrasymaque, Diagoras.

Mais Brandis lui-même est obligé de laisser de côté d'abord Protagoras et Gorgias, puis Hippias et Prodicus.

Ensuite les deux ordres de questions qu'il distingue sont intimement unis chez les grands sophistes, et là où la séparation a lieu, elle est accidentelle et sans im-

Protagoras. Ce qui caractérise la sophistique c'est l'application du raisonnement aux choses morales.

Il faut donc renoncer à trouver une division systématique, une classification par genres. La raison en est que trop d'éléments subjectifs ~~étant~~ entrent dans la sophistique : elle manque de principes philosophiques proprement dits.

une division par étapes.

L'histoire nous fournit une autre division. La sophistique forme une évolution dont on peut marquer les moments essentiels.

Ainsi chez Protagoras on trouve de belles doctrines sur les vertus ~~et~~, sur ~~la~~ l'utilité de la société, sur la sainteté de la justice ~~essais sur les Dieux~~. Chez Gorgias on ~~remarque~~ trouve encore le respect des idées morales établies ; on remarque ~~la même absence de principes. Mais il y a dans Gorgias~~ en outre chez lui un ~~élé~~ rudiment de psychologie, un effort pour tracer des portraits moraux. Nous avons même rencontré chez lui des spéculations sérieuses sur l'être. Chez Prodicus on trouve des maximes dans le genre de celles de Solon.

416

il explique c'est vrai les Dieux par des raisons naturelles: mais son explication n'a rien d'irrévérencieux.

Ainsi dans une première phase les sophistes soutiennent des doctrines vraiment dignes d'hommes sérieux.

Mais déjà Hippias accomplit la distinction dangereuse entre le droit positif et le droit naturel, ~~ouvrant ainsi comme~~ ce qui constitue comme une seconde ~~phase~~ moment. Toutefois il ne se révolte pas encore contre le droit positif, et s'il distingue les deux formes du droit, il n'établit pas entre elles une contradiction radicale.

Mais bientôt commence un troisième moment. Polus et Thrasymaque poussent la distinction jusqu'à la contradiction. Ils mettent la religion et la morale du côté du droit ~~naturel et~~ positif ~~et~~ et la force du côté du droit naturel. Ils expliquent les Dieux d'une manière révolutionnaire. Critias ~~voit~~ ne voit plus que l'invention d'un habile homme qui a cherché

417

des vengeurs pour les fautes cachées. — En même temps Euthydème se livre à une éristique frivole qui se perd dans les jeux de mots.

Voilà quelle fut l'évolution de la sophistique. Voyons maintenant quel rapport, quelle solidarité il peut y avoir entre les premiers et les derniers sophistes.

Zeller accorde que Protagoras et ses successeurs immédiats sont plus estimables qu'un ~~Euthydème~~ [illegible] ou un Calliclès, mais il croit que la doctrine de ces derniers ~~est~~ était contenue en germe dans celle des premiers. C'est le scepticisme théorique de ceux-ci qui serait la cause de la frivolité et de l'immoralité des derniers sophistes.

Mais le principe de Protagoras (sur ~~la relativité~~ l'homme mesure des choses) comportait une autre interprétation que celle des ~~derniers~~ sophistes ultérieurs. Socrate y trouvera autre chose que ~~le~~ la souveraineté du caprice individuel. Il en est de même pour la rhétorique de Gorgias qui définit πειθοῦς δημιουργός. Qui sait si le meilleur moyen de persuader les hommes n'est pas de défendre la justice, &, pour cela, de la connaître et de la pratiquer ? ~~la justice~~ ? Il n'y a donc pas nécessité

continuité immédiate

Lit. 6
112

dans le passage des premiers aux derniers sophistes.

Contrairement à l'opinion de Zeller, Grote croit toute solidarité entre les sophistes.

Cette thèse est exagérée. Nous venons de voir qu'il y a une évolution dans la sophistique : la maxime de Protagoras s'est développée chez ses successeurs dans la direction sensualiste.

Nous conclurons donc en disant que de Protagoras aux derniers sophistes, il y ~~a~~ avait une évolution possible, mais non nécessaire. Les sophistes ultérieurs ~~l'ont déterminée dans le sens du sensualisme~~; ~~lui~~ ont fait prendre une direction sensualiste à la doctrine; dans l'homme ils n'ont vu que l'individu. On pouvait y voir dans l'homme, autre chose que l'individu. C'est ce qu'a fait Socrate.

~~Mais~~ Seulement, pour déterminer autrement la ~~principe~~ maxime de Protagoras, il eût fallu découvrir un principe nouveau, le νοῦς, la raison, et ceci demandait une initiative que les sophistes n'avaient pas. Donc,

Il n'y a rien qui doive surprendre. Mais

immédiatement distinguée des sens :

4'2"19

~~étant donnés les moyens~~ il faut reconnaître qu'ils devaient naturellement, mais non nécessairement développer l'idée de Protagoras, comme ils ont fait.

Quelle est maintenant la valeur de la sophistique?

On a porté, sur la sophistique, ~~des~~ ~~divers~~ des jugements ~~devenus célèbres~~ fort divers.

~~Dans l'antiquité,~~ Platon dit que le sophiste n'est qu'un marchand qui attire les jeunes gens riches, les exploite, fait commerce de la science. C'est un homme qu'on pourrait confondre avec le philosophe, mais à qui on ferait trop d'honneur si on lui accordait la mission de purifier l'~~homme~~ âme par le raisonnement. La sophistique est un art mensonger qui consiste à donner l'~~apparence~~ illusion de la science quand on ne la possède pas, ~~et avoir à permettre~~ de façon à l'emporter dans la discussion sur les hommes spéciaux. Ce n'est pas un art mais la parodie d'un art. ~~Si Aristote~~

420

(Gorgias c. 20) Platon distingue l'art légitime et la κολακεία. L'un se règle sur la vérité ~~absolue~~, l'autre sur les goûts de ceux à qui l'on s'adresse. Or, soit [?] ~~au point de vue de l'âme~~ ~~ou du~~ corps, ^ il y a des arts relatifs à ~~qui concernent~~ la santé, il y en a relatifs à ~~qui concernent~~ la maladie ; dans chacun de ces arts, nous allons retrouver cette opposition de l'art vrai et de la flatterie. Pour ce qui regarde le corps il y a d'un côté la médecine et la gymnastique — de l'autre la cuisine et la cosmétique (κομμωτική), pour ce qui regarde l'âme il y a d'un part la ~~législation~~ rhétorique (~~νομοθετική~~ ῥητορική) et la sophistique (σοφιστική) ~~d'un côté~~, de l'autre la justice (δικαιοσύνη) et la rhétorique (ῥητορική). La sophistique est la cosmétique de l'âme, & la rhétorique est le pendant de la cuisine. Le jugement d'Aristote n'est pas plus indulgent : il définit la sophistique une science qui se renferme dans l'accident.

~~l'un a pour fin la santé~~
~~l'autre a pour fin leur plaisir~~
^, soit ~~en~~ ce qui concerne l'âme

Les reproches de Platon et d'Aristote | se ramènent à deux principaux : 1° ils reprochent aux sophistes de se faire payer leur enseignement ~~leçons~~ 2° ils leur reprochent d'enseigner une fausse sagesse. (φαινομένη σοφία).

4e l.

Que vaut ce double reproche?

Une question préalable se pose : Que vaut l'autorité de Platon et d'Aristote?

Il est évident qu'ils font aux sophistes une guerre acharnée. Ceux-ci prob. et revers vont jusqu'à écarter leur témoignage, comme celui d'hommes ennemis et d'envieux. ~~Mais~~ Cette défiance est à coup ~~bien~~ sûr exagérée. ~~Mais~~ Cependant Platon et Aristote parlent de ce qu'est devenue ~~future~~ la sophistique ; ~~D'ailleurs~~ Aristote est trop éloigné de l'époque où florissaient les sophistes pour être soupçonné d'une partialité radicale.

Examinons donc les trois deux reproches faits aux sophistes par l'école Socratique.

Pour ce qui est de la vénalité, il faut faire une grande différence entre les premiers et les derniers sophistes. Protagoras laissait ses disciples fixer le prix de ses leçons. D'ailleurs que sont les sophistes? Des maîtres de musique, ~~de gymnastique~~ qui ont élargi leur enseignement. Ce qui n'a pas été honteux pour Phidias, ne doit pas

Margin notes:

comme le sont naturellement les spéculatifs à l'égard des parleurs populaires

plutôt que de ce qu'elle était de son temps. Pour ce qui est de la malveillance,

des hommes qui font profession de communiquer à leurs semblables des choses utiles.

l'être pour des maîtres de sagesse.

L'autre reproche est plus important. Mais il encourt la même objection que beaucoup d'appréciations de Platon, et surtout d'Aristote. C'est le résultat d'une distinction précise entre le νοῦς et l'αἴσθησις, le συμβεβηκός et l'οὐσία qui n'était ~~les sophistes n'avouent~~ pas encore faite [au temps des sophistes.] La sophistique n'est pas une *fausse* science, déclarée et ~~in~~consciente. Platon et Aristote ont bien compris quelle était la tendance des sophistes: mais ~~leur~~ cette tendance n'était pas dans leurs *intentions*.

Dans les temps modernes, Hegel a *réintégré* les sophistes dans l'histoire de la philosophie. Platon en avait fait une aberration de l'esprit humain: Hegel en fit ~~la condition~~ l'antécédent nécessaire de la ~~pensée~~ réforme Socratique. Ils apportaient avec eux l'idée de la *subjectivité*, et ouvrent à ce titre le deuxième chapitre de la philosophie grecque. Jusqu'alors la pensée avait été

abstraite : avec Platon et Aristote elle ~~devient~~ sera objective : l'intermédiaire logique, c'était la ~~détermination~~ position de la subjectivité ; la pensée objective est la synthèse de la pensée abstraite et de la pensée subjective.

Sans aller si loin que Hegel, Zeller ~~voit dans~~ fait jouer également à la sophistique un rôle nécessaire dans le développement de la philosophie grecque : ce rôle, selon lui, sans la dissolution de la philosophie ~~primitive~~ physique antérieure. ~~Il n'y voit qu'une philosophie primitive~~ L'œuvre de la sophistique, à ses yeux, est d'ailleurs toute négative.

Hegel et Zeller ont ainsi rendu un grand service à l'histoire. Mais il ne faut pas comme eux ~~en~~ faire ~~un développement~~ de la sophistique un moment nécessaire de l'évolution de la philosophie grecque. La sophistique ~~ont subi l'influence~~ considérée uniquement en elle-même procède pour une part essentielle de circonstances politiques qui au point de vue du développement philosophique sont contingentes.

Enfin selon Grote les sophistes ne sont pas des révolutionnaires, mais les maîtres réguliers et autorisés de la morale ~~grecque~~ hellénique.

Pour soutenir sa thèse Grote ~~soutient~~ prétend :

4241

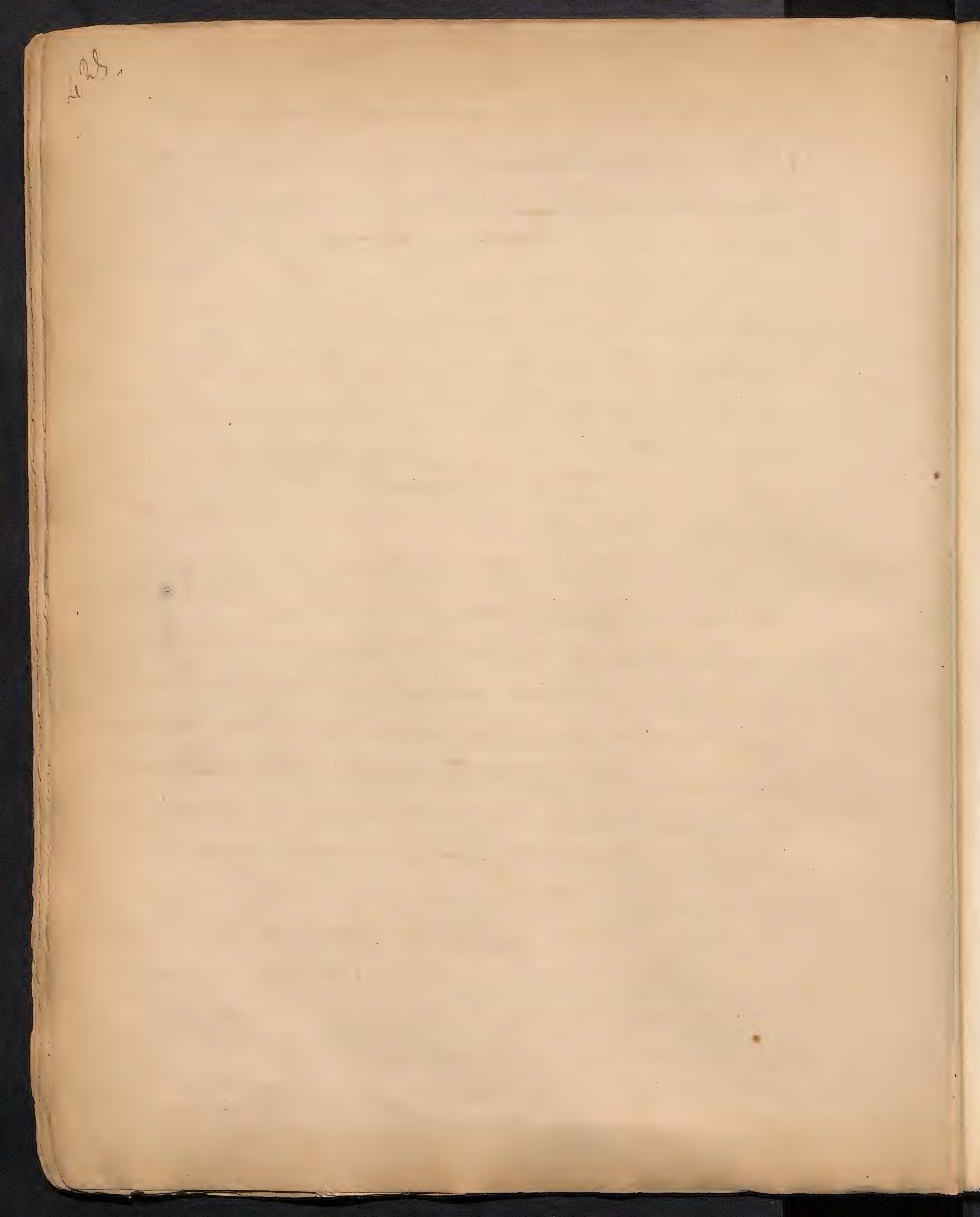
1° Que les sophistes sont simplement des hommes de leur temps.

2° Que ce temps lui-même n'avait rien d'exceptionnellement immoral.

Mais a) l'exemple de Socrate montre bien que dans ce temps même il était possible de soutenir des doctrines plus élevées. — b) Thucydide (III. 82) dit qu'à cette époque on ne respectait plus les lois les plus sacrées ; les chefs de partis sacrifiaient l'intérêt commun à celui de leur faction.

Quel jugement porterons-nous donc sur les sophistes ?

Nous ne pourrons les condamner tous au mépris, sans distinction. Il ne faut pas oublier que certains d'entre eux ont été honorés de l'estime de Périclès. On peut dire que ce sont des hommes qui acceptent les idées morales de leur temps et organisent un art réfléchi d'éducation d'après ces idées ; ils ne cherchent pas un principe moral absolu. Ils se bornent à prendre conscience de l'état moral de la société où ils vivent, et ils exagèrent les tendances de cette société en y appliquant le raisonnement. Comme font toujours les raisonneurs, ils poussent tout à l'extrême : ils inventent des théories pour justifier la pratique, & leurs théories réagissent sur cette pratique même, lui donnant plus d'unité & de décision.



Trentième Leçon.

Les Sophistes (fin). — Socrate

Origine ~~et rôle~~ de la Sophistique.

La Sophistique appartient-elle à l'histoire ~~morale~~ générale de la Grèce, ou bien à son histoire philosophique? — Grote la fait rentrer ~~uniquement~~ entièrement dans l'histoire morale et politique, Zeller ~~au contraire~~ la range | dans l'histoire de la philosophie proprement dite. Où est la vérité?

[en marge :] à peu près exclusivement

Origine de la Sophistique

En ce qui concerne l'origine de la sophistique, ~~[illegible]~~ Grote et Zeller paraissent trop exclusifs, chacun dans son sens. ~~sont tous deux à côté de la vérité~~. La sophistique en effet procède pour une part, de causes sociales, ~~et par exemple~~ de la perte des croyances religieuses, ~~de la disparition~~ l'affaiblissement de leur autorité; ~~la morale ne se fondait plus sur les traditions~~ religieuses, ~~et l'éducation jouait le plus grand rôle~~ dans une démocratie comme celle d'Athènes, ~~il~~ ne restait alors plus que l'effort de l'esprit, la force de la réflexion, détachée de son ~~objet~~ par le scepticisme; et ~~les~~ les sophistes l'appliquèrent cette réflexion aux éléments moraux fournis par la société. Peut-être pourrait-on dire que la sophistique est, | la première apparition de l'hellénisme proprement dit. Il semble que ~~auparavant~~ la matière ~~élément~~ cosmologique sur laquelle s'était jusque là exercée la pensée ~~grecque~~ philosophique de la Grèce [illegible] soit [illegible]

[en marge :] et, pour l'autre, de causes philosophiques. Les causes sociales sont : 1° ... 2° l'importance que prit naturellement l'éducation intellectuelle & morale, par suite de cet affaiblissement des croyances

[en marge :] Les causes philosophiques ~~sont~~ sont : 1° le progrès de la réflexion scientifique réalisé par les grands philosophes des siècles antérieurs 2° le conflit des systèmes. [De la philosophie antérieure

[en marge :] en philosophie,

2 4
de 24 / H 24

plutôt de l'Orient ; ~~le point de départ~~, la ~~matière venait par des Grecs~~. La réflexion qui était l'apport propre du génie grec ~~venant d'eux~~, va être appliquée à une matière ~~proprement grecque~~ également hellénique, au monde des idées, et des intérêts ~~[illegible]~~ au monde humain.

Rôle de la Sophistique.

Cette question est double : la sophistique a eu son rôle 1° dans l'ordre moral et politique 2° dans ~~la~~ l'ordre philosophique.

1° Les Sophistes ~~en effet achèvent~~ contribuèrent à l'achèvement de la révolution qui se faisait d'elle-même contre la tradition religieuse. ~~Déjà, dans~~ Thucydide (V, 95), lequel ~~la~~ nous présente une ~~peut remarquer dans l'~~argumentation des Athéniens contre les Méliens qui atteste avec évidence l'influence ~~une véritable éducation~~ des sophistes. – Aussi on ne peut pas dire avec Grote que les sophistes ne soient que l'expression de la morale de leur temps : ils réagirent sur leur temps ; c'est la réaction du conscient sur l'inconscient. Les tendances de la nature humaine deviennent plus précises et plus énergiques lorsque de l'état d'instinct elles passent à celui de la réflexion ; c'est une sorte de réaction de l'art sur la nature.

Ils propagèrent même dans les esprits l'idée du droit du plus fort, si l'on en croit

2° La sophistique n'est pas une simple dissolution de la philosophie antésocratique ; avec des éléments négatifs, elle contient des éléments positifs. Nous ne pouvons ~~donc pas~~ la mettre à la fin de la première période, comme fait Zeller. Seulement, en ~~mais en~~ la plaçant dans la seconde, nous nous garderons de la confondre comme fait Grote avec la philosophie socratique. ~~Les~~ ~~Sophistes~~ Les sophistes préparent cette philosophie, mais ils n'ont que le rôle de précurseurs.

~~En effet,~~ À eux les sophistes appartient deux choses nouvelles, la Logique

| la Dialectique, ou plutôt l'É.

sous la forme de ~~la Dialectique~~ l'Éristique, et la Morale, sous la forme de la Rhétorique. Mais lorsqu'ils cherchent à fonder la Dialectique et la Rhétorique, ils ne savent que recourir aux anciens ~~philosophes~~ systèmes, et dans cette ancienne philosophie, qui n'était pas propre au rôle qu'on voulait lui faire jouer, ils ne trouvent que des motifs de scepticisme. ~~conclusions sceptiques~~. De là, contradiction (entre leur pratique & leur théorie). D'une part, ils appuient la dialectique et la rhétorique, et d'autre part leurs doctrines théoriques aboutissent à rendre toute espèce de logique et de morale impossible. De leurs principes pratiques et de leurs principes théoriques, lesquels doivent l'emporter? les premiers sont nouveaux, les autres ~~[illegible]~~ ~~contradictoires~~ anciens, et appartiennent à une ~~théorie qui se détruisent entre eux~~, époque plus ancienne; or de 2 principes c'est toujours le plus jeune qui a le plus de vitalité. C'est donc ici ~~Ce~~ le principe pratique ~~le plus nouveau~~, c'est à dire l'idée de la Dialectique et de la Rhétorique, qui doit l'emporter.

| Relativité universelle, ou contradiction intérieure de l'être: telles sont les conclusions où aboutit ~~[illegible]~~ à l'ancienne physique. Comment trouver, sur ce terrain, les principes d'une vérité et d'une justice absolues, telles que les réclamaient la Dialectique et l'Éristique? / de la Morale

La philosophie postérieure | démontrera pour son compte le résultat négatif de la sophistique, c'est à dire l'impossibilité de fonder une philosophie ~~doctrine~~ logique et morale sur la doctrine physique des philosophes antérieurs. Car, approfondissant la dialectique et la rhétorique elles-mêmes, ~~la philosophie postsocratique~~ elle y trouvera un principe nouveau, capable à la fois, et de fonder | et de résoudre les contradictions où avait échoué la philosophie physique antérieure. ~~à Socrate~~. Il se passa alors quelque chose d'analogue à ce qui s'est produit dans la période de Kant, se trouvant en présence d'un dogmatisme qui caractérisait ~~condamnait~~

| acceptera sans crainte) les

| ces deux arts,

Le 29

au déterminisme, alors qu'il se proposait de ~~et d'autre part voulant~~ fonder une doctrine morale. Des deux principes, le plus jeune l'emporta; et, approfondissant l'ordre moral, Kant y ~~trouva au fond~~ le principe de la liberté qui, d'une part, le fondait et d'autre part, lui permettait de résoudre les ~~contradictions des~~ antinomies / antinomies.

Trouver dans la dialectique et la rhétorique elles-mêmes un principe qui les justifie et qui résolve les contradictions des physiciens, tel est le but de la philosophie postsocratique. De cette tâche, Socrate accomplit le commencement: il trouva le principe nouveau: ce principe c'est l'objet ~~[illegible]~~ de la science placé dans, ^ ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία, c'est-à-dire dans ~~la nature supra~~ l'idée, le concept, ~~sensible~~, l'essence rationnelle des choses opposée à leur essence sensible. Ce principe, Platon et Aristote / l'appliquent principalement à la dialectique et à la démonstration en général, et constituent ainsi la théorie de la science. D'une part, ils fondent ~~fondèrent~~ une Dialectique / d'une valeur absolue; et, d'autre part, ils livrent ~~livrèrent~~ les contradictions de l'ancienne physique. Puis, Aristote et ses successeurs appliquent ~~quèrent~~ les ~~ce~~ principes socratiques à la Morale, et la constituent ~~ent~~ comme une science indépendante, ayant ses principes propres. Ce sera ~~Avec~~ l'effort principal des ~~les~~ Stoïciens, ~~en effet~~ ~~au contraire~~ de donner à la morale son principe particulier et constitutif.

Tel est le rôle de la Sophistique dans l'histoire générale de la Philosophie: elle apporte deux côtés où la philosophie ultérieure trouvera des principes pour remplacer d'un coup la physique ancienne: seulement elle les apporte enveloppés dans la pratique, et l'effort de Platon et d'Aristote sera de les dégager.

l'ordre moral,

où venait échouer le dogmatisme

^ ce qu'Aristote appelle

lui attribuant une portée universelle,

& un art de démonstration

* plus spécialement

Socrate,

Socrate

La Sophistique dérivait immédiatement de la vie publique des Grecs à une époque déterminée. Les Sophistes sont avant tout des hommes de pratique ~~de fait~~.

Cependant ~~Il~~ il y avait eu de tout temps en Grèce des sages qui avaient spéculé à un point de vue plus général ~~en dehors de la pratique~~, comme Hésiode ~~les Gnomiques~~, les gnomiques, tels que Solon, Phocylide, Théognis, les sages tels que Thalès & Bias, et, plus récemment le grave & religieux Simonide, Pindare; De même ~~le plus~~; un grand nombre d'idées morales avaient été exprimées pour elles-mêmes, en dehors de toute pratique, par les historiens et les tragiques. ~~Tous~~ Ces sages s'écartaient ~~[illegible]~~ le plus souvent ~~[illegible]~~ de la foi naïve du vulgaire; mais ils différaient radicalement des sophistes, en ce qu'ils substituaient à ~~[illegible]~~ un ensemble de principes supérieurs les ~~les~~ croyances vulgaires ~~[illegible]~~ que les sophistes ~~les~~ détruisaient sans rien y substituer.

Cette sagesse était-elle destinée à disparaître? à s'effacer devant la vie publique? Non, tout au contraire. C'était de ce côté qu'était l'avenir de la pensée grecque. En effet, lorsque dans une société le doute ~~scepticisme~~ envahit les esprits et que ceux-ci ont une haute culture intellectuelle, alors aux religions qui s'en vont se substituent, ou tentent de se substituer, une morale et une religion fondées sur la raison seule. (V. Thuc., II, 53, l'état moral de la Grèce à la fin du Ve siècle.)

Socrate est l'un de ces sages, ~~[illegible]~~ & le plus grand, devenu philosophe. Il procède des penseurs moraux grecs ~~anciens gnomiques~~. Seulement, il vient à une époque de scepticisme, et il veut donner une assiette à la conscience hellénique en fondant scientifiquement la morale, la justice et la politique sur la raison ~~religion~~. Il applique la réflexion, non pas, comme les sophistes, aux idées morales régnantes et contingentes, mais aux plus hautes, aux plus belles idées des sages anciens. Socrate est la réflexion sophistique appliquée à la morale des sages; et il cherche dans cette morale transformée en morale philosophique un point d'appui pour la conscience hellénique.

6

4.31 / Sources.

431

Socrate lui-même n'a laissé & vraisemblablement n'avait ...

Plusieurs de ses disciples immédiats ~~de Socrate~~ avaient fait des ouvrages où ils exposaient son genre de vie et ses idées. Citons par exemple Eschine, Antisthène, Phédon, Xénophon, Platon. + ~~Ces deux derniers sont les seuls dont nous possédions aujourd'hui les livres~~. — Voy. Mémoires de Xén. I. 4. 2. — Voy. aussi Cicéron ad Atticus, XIV. 9. 1 — texte d'où il paraît résulter ~~[illegible]~~ que la plupart de ses Socratici viri avaient composé des dialogues montrant plus ou moins ~~manifestant~~ la méthode et l'ἦθος de leur maître, au lieu de se borner à rassembler sur lui des anecdotes à la manière de Xénophon. —

De tous ces ouvrages il ne nous reste que ceux de Xénophon & de Platon. ~~Nous avons de~~ Les ouvrages de Xénophon relatifs à Socrate sont : les Ἀπομνημονεύματα & le Συμπόσιον, ~~et l'Ἀπομν.~~ auquel on peut joindre l'Οἰκονομικὸς λόγος. quant à ~~[illegible]~~ — L'Apologie qui lui est attribuée, elle est inauthentique. —

Dans plusieurs dialogues de Platon, Socrate est mis en scène, et nous le voyons discourir et raisonner. — [Viennent ensuite ~~Dans~~ Aristote dont les ~~plusieurs qui font que~~ renseignements (Métaph. I. 6. — XIII. 4.) — (Éthique à Nicomaque VI. 3) sont peu nombreux, mais fort précis. [~~Puis~~ Viennent enfin les écrivains postérieurs, Cléanthe, Plutarque, Cicéron, Sénèque, Aulu-Gelle, Valère Maxime, Stobée, etc. [La plupart des renseignements donnés par ces écrivains récents sont négligeables, d'autant qu'ils reposent à peu près exclusivement sur ~~les sources~~ les sources primitives que nous possédons. [Nous ne devons nous appuyer que sur Xénophon, Platon & Aristote. Mais

~~D'abord~~, une grosse question se pose sur la valeur de ces sources elles-mêmes et sur l'usage qu'il en faut faire. — ~~Tous étudiés~~,

C'est une question très ~~[illegible]~~ controversée, imparfaitement résolue aujourd'hui même. ~~et on a publié sur ce point de nombreuses dissertations~~

Avant Brucker on acceptait sans critique tous les renseignements fournis par les anciens. ~~A partir de~~ Avec Brucker, le ~~usage s'était conservé~~ principe s'établit de considérer Xénophon comme le seul témoin digne de foi relativement à Socrate.

~~La question reçut une solution tout autre au commencement du~~ ~~[illegible] avec Hermann et Hegel [illegible]~~ Puis un ~~dans le~~ conflit ~~qui~~ s'éleva entre Fries, Hermann et Hegel d'une part, Ditzen, Brandis et Schleiermacher de l'autre, les uns partisans de Xénophon, les autres de Platon.

4[92] 1

Dissen dit que dans le Socrate de Xénophon il ne voit qu'un Socrate exotérique. Schleiermacher dit que le Socrate de Xénophon ne peut expliquer le rôle que lui attribue Platon : son principe est que "le Socrate historique doit rendre compte du rôle que Platon fait jouer à Socrate dans ses dialogues". Brandis, admettant ces ~~principes~~ arguments, ajoute que si nous faisons intervenir le témoignage d'Aristote, nous obtiendrons un critérium certain pour déterminer ce qui est ou n'est pas socratique : ~~pour lui Aristote joint à Platon forme une source infaillible.~~

~~Ast~~ Hegel, Hermann et Fries, de leur côté, soutiennent la cause de Xénophon, parce qu'il est historien, tandis que Platon est un philosophe idéaliste. [Aujourd'hui la question a | un peu changé de face.
~~À quelle relation convient-il d'en arrêter ?~~
[Le conflit reposait sur cette idée, qu'il y a entre Xénophon et Platon une grande divergence. Or, ayant examiné le fait, les critiques modernes ont trouvé que cette différence avait été fort exagérée : ~~Fouillée~~ Zeller et Grote | sont d'accord | Fouillée pour dire qu'il y a | harmonie entre Platon et Xénophon | en définition, si l'on tient compte des ~~différences dues~~ conditions ~~inévitables à la forme~~ propres à chacun des deux écrivains.

Zeller ~~dit~~ conclut qu'~~à priori~~ on doit se servir | également de Xénophon, de Platon, ~~de Xénophon~~ et d'Aristote, qu'on les trouve généralement d'accord, et qu'en cas de divergences il faut | regarder quel ~~est~~ le plus digne de foi : | non appliquer un critère général, mais examiner quel est, dans le cas particulier, celui des trois qui apparaît comme ~~à ses yeux~~. En somme, estime-t-il, Xénophon ne peut être convaincu d'erreur, et ~~il peut que~~, lu et compris à la lumière de Platon et d'Aristote, il forme une base suffisante pour ~~établir~~ la connaissance de Socrate.

Grote trouve que | non seulement | Xénophon et Platon s'accordent, ~~s'il y a~~ mais que ~~que Xénophon et Platon~~ se complètent l'un l'autre :

f° 37.

~~quand ils diffèrent~~, le second donnant plutôt le Socrate théorique et le premier plutôt le Socrate pratique.

Fouillée emploie deux méthodes : l'une plus spécialement historique, où il dit que Xénophon et Platon se concilient, et que là où on peut être embarrassé il faut ~~comparer avec le texte~~ recourir au témoignage d'Aristote. — l'autre qu'il appelle dialectique, méthode philosophique et originale, où ~~partant de l'idée~~ cherchant l'idée de la philosophie de Socrate, il s'attache de préférence aux parties supérieures de cette philosophie, ~~il essaye de reconstituer le détail à la lumière de la fin vers laquelle tend cette philosophie ; il part de la fin~~ en cherche la direction, et s'efforce de les achever suivant cette direction même. ~~où expose le système pour expliquer la marche que Socrate a dû suivre.~~ Il conçoit ~~le~~ un Socrate vrai, ~~et reconstruit le~~ dont le Socrate réel ~~en le joignant au Socrate vrai~~ n'est que l'ébauche. C'est ce que M. Fouillée appelle « Achever Socrate ». « Le point, dit-il, ~~c'est-à-dire tirer~~ c'est celui où le philosophe semble soulevé au dessus de lui-même, ~~des textes le terme vers lequel marchait la pensée socratique~~ où il est vraiment lui-même ? » (Fouillée, Ph. de Socr., I, XVI)

[A quelle solution nous arrêterons-nous ?

[En faveur de Xénophon, on peut alléguer les raisons suivantes : 1° C'est un historien de profession : c'est-à-dire que son ~~éducation~~ tour d'esprit ~~et l'objet qu'il a~~ est une garantie de véracité. 2° Xénophon avait vécu de longues années avec Socrate, et il a écrit six ans seulement après sa mort. 3° Il sait ~~donc~~ beaucoup de choses sur son maître, soit par lui-même, soit par les informations qu'il a recueillies, et il est peu vraisemblable qu'il ait rien oublié d'important. 4° Il donne surtout des faits, c'est-à-dire des renseignements susceptibles d'une parfaite exactitude.

Mais Xénophon a contre lui les circonstances suivantes : [1° En droit. — [a] il a fait un plaidoyer où il se propose de défendre son maître contre les deux accusations sous lesquelles il a succombé ; il a autre chose en vue que la simple vérité historique ; [b] il n'a pas les pièces en main,

(marge :) la forme achevée et parfaite ou en un mot la fin où elle tend,

34
H3H

il écrit de mémoire. [B] il n'a pas toujours la capacité nécessaire, car il n'est pas philosophe, et en plus d'un endroit chez lui l'idée dépasse l'expression: ~~sous une forme populaire, on devine des~~ les idées ~~qui ont~~ qu'il expose paraissent avoir une portée ~~bien~~ plus grande que celle qu'il leur attribue.

9°. En fait, il explique imparfaitement la place considérable tenue par Socrate dans la société / athénienne, / & sa condamnation ~~sa condamnation~~, le scandale qu'il a produit, ~~et~~ enfin son rôle dans l'histoire de la philosophie. Son Socrate est, semble-t-il, ~~un peu~~ un bourgeois inoffensif.

En faveur de Platon, ~~on~~ peut invoquer / les circonstances suivantes: [1° En droit, [a] il est doué d'un ~~Son~~ génie philosophique, qui le rend apte à saisir toute la profondeur de la pensée de son maître ~~Socrate~~ [B] Il se dit lui même disciple de Socrate.

[2° En fait, il a souvent égard à la vérité historique, il ne ~~met~~ pas met pas Socrate en scène indifféremment. ~~Il a souci de la~~ ~~mettre, c'est à dire un certain discernement~~

Mais ~~contre~~ Platon on peut faire valoir aussi de fortes raisons: [1° Il a un ~~à contre lui~~: ~~1° Son~~ tempérament idéaliste: il transfigure tout ce qu'il touche. [2° / ~~Il ne prétend pas du tout~~ le rôle d'un ~~de~~ historien: au contraire, il veut presque faire l'apothéose ~~décrire~~ / En ce qui concerne Socrate en particulier, il ne se donne pas ~~un~~ l'anecdote classique ~~fameuse~~, de son maître. [3° Mais qu'il en soit de ~~?~~ il est certain que Platon met dans la bouche de ses maîtres des idées qui ne peuvent lui appartenir.

Enfin, ~~En~~ en faveur d' ~~Dans~~ Aristote, on peut alléguer / les raisons suivantes: ~~d'abord, en droit~~ [1°] c'est un homme d'un ~~Son~~ génie supérieur.

[2° ~~[B]~~ Il est convenablement éloigné des faits ~~dans de bonnes conditions~~ pour dégager les éléments essentiels et spécialement les idées philosophiques, ~~en~~ pour mettre les choses à leur place sans pour cela les altérer ~~il est éloigné des faits dont il parle~~. ~~Et, En fait,~~ 3° ses formules ont la précision qui lui est propre: elles ne nous donnent pas les ~~entendues~~ mots, elles nous donneront les formes précises

10 Le 2 B

Mais contre Aristote (lui-même) on peut alléguer les raisons suivantes : [1° Il ne nous donne que fort peu de renseignements et cela sous une forme très abstraite ; [2° Il ne paraît pas avoir eu d'autre source entre les mains que Xénophon et Platon, et alors il ne constitue pas une source nouvelle ; 3° Aristote est un historien philosophe. Il cherche ce qu'on peut appeler l'acquis obtenu par ses devanciers. Il en est des idées philosophiques comme des produits de la nature : elles ont d'abord quelque chose d'indéterminé, puis avec le temps, elles se déterminent dans telle ou telle direction, que comportait la forme primitive, mais sans l'exiger comme la seule possible. Or Aristote opère une sélection parmi les pensées de ses prédécesseurs ; il relève et formule celles qui ont pris place dans l'évolution philosophique proprement dite, celles surtout qui peuvent prendre place dans son système. On n'a plus avec lui que le résultat, la « contribution » au progrès de la philosophie : on n'a pas l'homme au travail : Il ne nous donne pas l'homme et sa pensée en travail ; il ne nous fait connaître que les produits durables de son activité.

[Or ceci est plus grave pour Socrate que pour aucun autre, car le réduire à des formules, c'est s'exposer à le laisser glisser entre ses mains. Le vrai caractère de sa philosophie, c'est d'être une puissance motrice : il a été surtout une force vivante, et on s'en fait une idée fausse si on ne considère que les produits morts de cette pensée essentiellement active. Aristote a dit que Socrate a introduit ἐπακτικοὺς λόγους et, à leur propos, l'induction et la définition. Renseignement très précieux à coup sûr ; mais si l'on se bornait à dégager ainsi les résultats de l'enseignement socratique, sans considérer cet enseignement lui-même, comment s'expliquerait-on que Socrate soit devenu dans la suite, aux yeux des philosophes, une figure idéale & comme le modèle de la sagesse éternelle ?

36

Il est donc impossible de juxtaposer purement & simplement ces témoignages: il faut se résigner à interpoler, et cette interpolation présente de grandes difficultés.

Elle comporte un certain nombre de méthodes qui se superposent les unes aux autres:

1° D'abord, une interpolation tout empirique consistant à discerner les points où l'accord existe et ceux où il n'existe pas, et à recueillir les témoignages concordants. Mais cela ne saurait suffire.

[2° Il faut y ajouter une méthode sélective. Celle-ci consiste à discerner & retenir de préférence les parties de Xénophon et de Platon qui ont le plus de valeur historique. Il ne faut ni accepter ni rejeter en bloc tout ce que nous donne Platon. L'Apologie, le Criton, le Phédon renferment beaucoup d'éléments historiques; on peut y joindre le Lachès et le Banquet, qui eux aussi [?] une valeur historique, et joindre ces éléments à ceux que fournit Xénophon.

[3° Mais il restera un grand nombre de parties dignes d'être utilisées parmi les textes que l'application des deux méthodes précédentes aura fait écarter, une 3e méthode sera ici nécessaire, la Méthode Critique consistant à faire, en chaque témoignage, la part du témoin et à recueillir le reste.

Xénophon et Platon, dit Grote, sont deux témoins différents d'esprit et de caractère peignant le même original; Xénophon est un homme d'action, Platon un spéculatif. Que faut-il faire? Il faut faire la part du témoin et la part de l'original, démêler dans chacun des deux récits ce qui peut être le fondement objectif. Xénophon par exemple est utilitaire: là où nous verrons un caractère utilitariste trop prononcé, nous nous demanderons s'il n'a pas forcé la note. — Platon au contraire est idéaliste; si son Socrate nous paraît par trop différent du Socrate de Xénophon dans le sens de l'idéalisme, nous le réduirons à de justes proportions [?]

[?] Ce caractère d'idéalisme.

1° Le 3/1

[1° Mais il pourra rester encore ~~des traces~~ contradictions entre les textes ; de plus, les trois méthodes supposent qu'on combinera les divers résultats auxquels on sera parvenu ; ~~enfin on n'arrivera~~ c'est pourquoi donc ~~qu'à des résultats incomplets~~ ~~Aussi~~, à ces trois méthodes, il faut ~~il en~~ ajouter une autre plus hardie, une méthode de reconstruction.

Mais comment opérer cette reconstruction sans sortir de la méthode historique ?

~~Pour trancher toutes ces difficultés~~ [M. Fouillée propose à ce sujet une maïeutique tendant à dégager le Socrate vrai du Socrate réel, ~~d'abord une méthode tout empirique. Elle est insuffisante~~ véritable œuvre d'art, qui doit dominer l'œuvre d'érudition. ~~ne savons pas si le … est aussi …~~ ~~que le … M. Fouillée.~~ [Faudra-t-il ~~adopter~~ admettre une telle méthode, si brillante qu'elle soit, surtout dans l'usage qu'en fait M. Fouillée ? Non, car elle n'est point historique.

j'achevé & d'inachevé.

1. Le trait distinctif de la vérité historique c'est de conserver aux créations du génie cette indétermination qu'elles avaient à l'origine & ~~que perdent leurs~~ qu'elles ont perdue ~~idées~~ à mesure qu'elles ~~feront~~ faisaient leur chemin dans le monde. L'idée, quand elle apparaît, a quelque chose d'inachevé. Et ~~C'est~~ ~~dans~~ cette indétermination même est pour elle ~~de l'idéal qui réside sa puissance~~ une condition de prestige & d'avenir. La durée d'une idée n'est que son développement, son achèvement, sa particularisation. ~~créatrice.~~ L'homme ne commence pas par la parole, il commence par l'idée, et l'idée perd toujours quelque chose d'elle-même, le son infini en se réalisant dans une expression. ~~quand elle est exprimée.~~ On peut aller plus loin & soutenir que ~~Il y a toujours plus~~ (dans un grand homme, que ce que ses disciples successeurs en ont tiré ~~quelque~~ La preuve, c'est que toutes les révolutions ~~…~~ ~~mouvements se font~~ dans l'ordre moral, débutent) par un mouvement rétrograde : on ~~peut dans l'antiquité~~ remonte à ~~quelque~~ l'idée qui est le point de départ du développement condamné, & l'on y découvre un côté ~~qui n'avait~~ non encore ~~été~~ exploité : On ~~la~~ développe ce côté, on l'achève ~~met en lumière~~ — et la pensée d'un homme porte ainsi des fruits que ses contemporains et ses successeurs immédiats n'avaient point devinés.

il y avait toujours non seulement plus, mais autre chose

2. Ainsi, l'idée, comme la puissance aristotélicienne, comporte plus d'un achèvement. Ce n'est pas tout. Entre l'idée & son achèvement quel qu'il soit, le rapport n'est pas immédiat, mais synthétique & contingent. Il y a là, soit intervention

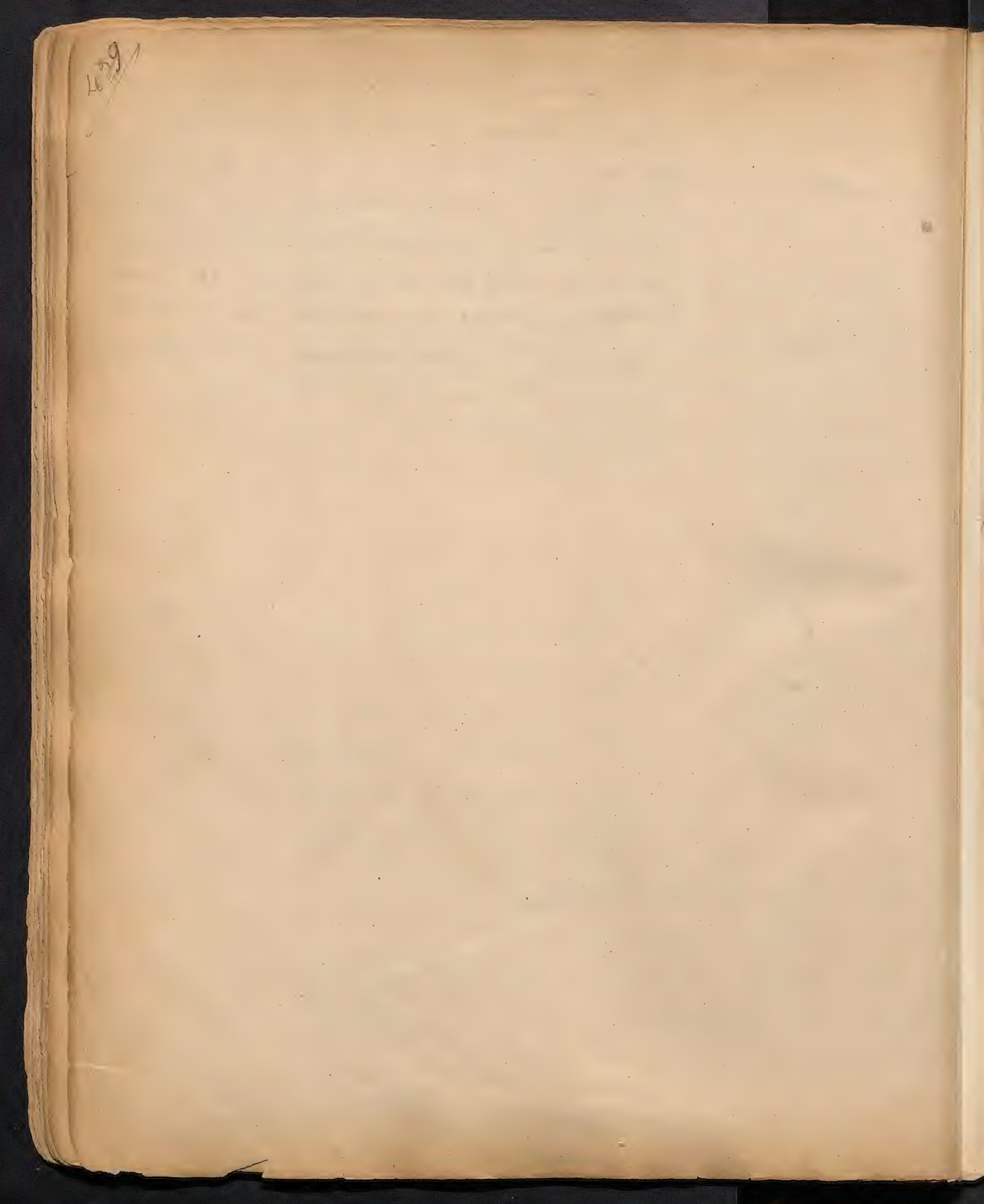
8/ H 38

de conceptions …, soit choix spontané des individus. C'est … appauvrir, l'idée ou … , c'est fausser le rapport de la … à l'acte, que d'achever soi-même le système ébauché par un créateur.

[Nous prendrons pour unique base de notre étude et pour règle unique de notre interprétation Xénophon, (donc jusqu'au bout) en tant qu'historien de la vie de Socrate ; mais … sur notre principe … nous nous interdirons d'éclairer son témoignage, surtout relatif aux faits, par les témoignages de Platon et d'Aristote, lesquels concernent davantage les idées. Mais aucun principe posé d'avance ne saurait dispenser d'un examen comparatif des textes dans chaque cas particulier. (Avec tout cela il) faudra nous résigner à n'avoir qu'une connaissance fort incomplète de Socrate. Si Socrate est plus un philosophe qu'un homme, les lacunes seront très regrettables ; si c'est un homme plus encore qu'un philosophe, nous chercherons dans les textes des exemples de sa manière de vivre et de penser, plutôt que les parties d'un système, et les lacunes auront moins d'importance.

et jusqu'à un certain point altérer

les textes dont nous disposons.



E. Goblot

XXXI.

Socrate (suite).

Quel mode d'exposition emploierons-nous ~~dans~~ relativement à l'histoire de la vie & de la philosophie de Socrate ?

La personne de Socrate et sa philosophie, sa vie et son enseignement sont intimement liés. On pourrait être tenté de réunir la biographie et l'exposition philosophique. C'est ce qu'a fait Grote : il considère comme artificielle ~~toute~~ séparation entre les actes et les paroles, la vie et la doctrine de Socrate. — Zeller, au contraire, divise son étude en 3 chapitres 1° La personne de Socrate ; 2° sa philosophie ; 3° Son procès et sa mort.

Grote est dans son rôle d'historien de la Grèce : il ~~fait un portrait de Socrate et de son temps ; il cherche à en donner une idée exacte et vraie.~~ qui doit considérer les idées & les doctrines que dans leurs rapports avec la vie pratique prise dans toute sa complexité. Mais nous qui sommes placés ~~Nous nous placerons~~ au point de vue de l'histoire de la philosophie ~~et nous~~ nous devons demander ~~en quoi Socrate fait partie de l'évolution de l'esprit humain~~ en quoi Socrate a contribué au développement de la science philosophique en Grèce. Nous devons donc étudier ~~séparément~~ la ~~part~~ vie & les doctrines de Socrate ~~dans le développement philosophique~~, et insister principalement sur ces dernières.

Faut-il maintenant, comme le font Zeller et M. Fouillée, réserver l'exposition ~~la question~~ de la condamnation & de la mort de Socrate pour la fin ? A cette question de forme se mêle une question de fond : il s'agit de savoir si la mort de Socrate a été (ou non) le résultat de sa philosophie. C'est l'opinion de M. Fouillée, que Socrate est mort victime de sa philosophie, & spécialement de sa réduction de la vertu à la science. Mais il n'est pas vraisemblable que la philosophie de Socrate ait été la cause de sa condamnation dans l'esprit de ses accusateurs et de ses juges. Ils se sont fondés sur des raisons tout extérieures, sur la vie publique, sur les apparences de Socrate. Peut-être aussi les circonstances politiques ont-elles joué, à cet égard, un rôle important. [La question du procès de Socrate peut donc se placer ~~après~~ dans l'histoire de sa vie. [Cet ordre a pour nous un avantage. C'est que la philosophie de Socrate étant très difficile à connaître, et devant être étudiée notamment par une méthode inductive, il importe de réunir le plus grand nombre de faits possible avant de faire cette induction. Or l'histoire du procès et de la mort de Socrate nous apprendra quelque chose sur sa philosophie, et sera un des éléments de cette induction.

Nous commencerons donc par la biographie

complète de Socrate, puis nous étudierons sa philosophie, en ayant présenté à l'avance l'histoire de sa vie. Nous irons ainsi de l'extérieur à l'intérieur. Nous comparerons ensuite sa philosophie à sa vie, et nous chercherons le lien qui existe entre ces deux parties choses. Nous recomposerons le personnage. Marche d'autant plus naturelle que Socrate plus qu'aucun autre a recherché l'accord ~~harmonie~~ des actions et des paroles avec les pensées.

Vie de Socrate.

Socrate est né vers 469; il mourut en mai ou juin 399. Sa jeunesse et la première partie de son âge mûr coïncident ainsi avec l'apogée de la grandeur d'Athènes.

Socrate naquit au Dème d'Alopèce, à 12 Km. d'Athènes. Il appartenait à l'ancienne gens des Daedalides, il était de vieille race athénienne. Il ouvre une philosophie tout attique. Son père s'appelait Sophroniscos et était sculpteur; sa mère Phénarète était sage-femme. Il fut élevé et vécut dans la pauvreté. Il dit dans sa défense (Apol. Plat. 23. b. 38. a) que, s'il fallait qu'il payer pourrait sans emprunter, c'est ~~payer~~ une amende d'une mine. Xénophon lui fait dire (Écon. II. 2) que toute sa fortune s'élève à cinq mines. Son intérieur fut, dit-on, troublé par l'humeur acariâtre de sa femme Xanthippe, qui peut être a été calomniée, car Xénophon et Platon n'en parlent pas en termes si défavorables.

<u>Influences sous lesquelles s'est développé le génie de Socrate.</u> — C'était le propre de la vie athénienne de permettre un commerce facile entre les citoyens de tous les rangs. Au moment de la jeunesse de Socrate les sophistes ne sont pas encore des charlatans. Le développement ~~mouvement~~ sophistique ne consiste encore que dans la réunion à Athènes des hommes les plus distingués de la Grèce.

Socrate reçut l'enseignement traditionnel, gymnastique et musique. Il acquit une certaine force en géométrie

442

(? Mém. IV. 7)

et en astronomie, ~~mais~~ on ne sait à quelle époque.
Il fut particulièrement en relation, avec quelques personnages dont les conversations furent être pour lui des plus suggestives, les sophistes ~~[illegible]~~ Protagoras, Hippias, Gorgias, Polus, Thrasymaque, et ~~particulièrement avec~~ Prodicus. Sa liaison avec Euripide fut si étroite que les ennemis du poète l'accusaient de faire faire ses tragédies par Socrate. Il fut lié aussi avec Aspasie, et, si l'on en croit Platon, avec une certaine Diotime, et avec Aristophane lui-même (Banquet).

Quelle connaissance eut-il au juste de la physique de ses devanciers ? – Il connut ~~Héraclite~~, Anaxagore, Empédocle, mais simplement comme ~~comme~~ un homme qui en a entendu parler, à ce qu'il semble. Qq. textes semblent indiquer qu'il fut en rapport avec Anaxagore, et eut pour maître son disciple Archélaüs ; mais ces textes sont tout-à-fait insuffisants. La manière dont il parle d'Anaxagore dans Xénophon (Mem. IV. 7. 6.) et dans le Phédon (97. B) exclut l'idée qu'il ait été personnellement lié avec lui. Enfin Platon le met en relation avec Parménide et Zénon (Plat. Parm.). Zeller a établi sur des raisons chronologiques indiscutables l'impossibilité d'une pareille rencontre (Zell. T. I. p. 509). De même, le nombre des écrits philosophiques qu'il a pu lire est mal connu ; il semble avoir connu l'ouvrage d'Anaxagore.
[Socrate ne semble donc pas avoir eu une connaissance approfondie des doctrines de ses prédécesseurs. Son esprit se développa sous des influences sociales plutôt que physiques.

Il avait appris d'abord l'art de son père et avait travaillé avec lui à la sculpture. On ne sait s'il parvint jamais à travailler seul. Ce qui est certain, c'est qu'il abandonna de bonne heure son métier de sculpteur. Il remplit toute sa vie ses devoirs de citoyen. Il se distingua dans l'expédition de Potidée en 432, à Delium en 424, et à Amphipolis en 422. A Potidée il sauva la vie à Alcibiade (Banquet) qui voulut lui faire donner le prix du courage. Socrate le fit donner à Alcibiade.

En 406, dans le fameux procès des ~~les~~ généraux vainqueurs aux îles Arginuses, Socrate fit un acte de courage civil. Ces généraux n'avaient pas enseveli les morts à cause de la tempête : la loi ordonnait que le procès fût individuel. Contrairement à la loi on fit le procès aux dix stratèges ensemble. Socrate qui était alors épistate, défendit seul contre tout le sénat la cause de la légalité. (Apol. Pl. 20) – Xén., Mem., I, 1.18)

refusa de mettre aux voix (μιᾷ ψήφῳ) la condamnation à mort que le peuple voulait obtenir, & nommé Léon, que les Trente voulaient mettre à mort. (X., Mém., IV, 4).

De même, sous les Trente, il refusa, au péril de sa vie, d'aller chercher un citoyen

~~Cependant~~, Socrate se tint constamment éloigné des affaires publiques. Il consacra sa vie à la mission qu'il s'attribuait "d'éprouver ceux qui se croient sages sans l'être, ἐξετάζειν τοὺς οἰομένους εἶναι σοφούς, ὄντας δ'οὔ." (Apol. Pl. 23.c.) Son occupation fut de se connaître lui-même, d'étudier et de perfectionner sa nature, et de perfectionner de même les autres, surtout en démasquant la fausse science.

Cette conduite se fondait sur des raisons ~~mission avait une origine~~ religieuses : ~~d'abord~~ Socrate avait en lui un signe démonique, ~~il obéissait à~~ une voix, ~~démoniaque~~ (δαιμόνιον, σημεῖον, φωνή) qu'il entendit dès son enfance ~~et~~ qui ne lui parla jamais que pour son bien, n'intervenant d'ailleurs jamais que pour l'empêcher de faire des choses qui devaient lui être funestes, (Apol. Pl. 19.) non pour lui donner des commandements ~~ordres~~ positifs. Ce démon familier le détourna des affaires publiques. ~~En second lieu~~ Sa mission lui fut révélée par l'oracle de Delphes ~~Il démasque la fausse sagesse grâce à la voix d'un dieu~~ (Apol. Ch. VI.) Il crut devoir consacrer sa vie à cette mission pour justifier la parole d'Apollon, qui, en réponse à Chéréphon, l'avait proclamé le plus sage des hommes. ~~par la voix de l'oracle de Delphes.~~

[Ces deux phénomènes, le σημεῖον et la réponse de la Pythie, nous apparaissent, quant à nous, comme ~~furent~~ ayant été l'occasion ~~et non~~ plutôt que les causes véritables de la tâche que Socrate entreprit. S'ils eurent cette influence, c'est ~~qu'~~ apparemment que Socrate y était déjà conduit par sa nature et sa vocation. On ne s'expliquerait pas la question de Chéréphon à l'oracle de Delphes ni la réponse de l'oracle, si Socrate n'avait été déjà considéré comme un sage. Ce fut vraisemblablement parce que Socrate ~~était~~ croyait à sa mission qu'il la fit venir des dieux.

Socrate, pour obéir à l'ordre du dieu, néglige tout le reste, s'efforce de se rendre indépendant, (des hommes & des choses) et

rivalise avec les dieux pour l'absence de besoins. Il donne son enseignement sans rétribution : les richesses entraveraient sa marche. Il passe ~~toute~~ sa vie à Athènes, dont il franchit à peine les portes. Ce n'est pas un maître public, comme les sophistes, il n'a pas d'enseignement régulier, de cours d'école ; il cause dans les promenades, dans les gymnases, dans l'agora, [dans les boutiques,] avec tout le monde. Il ne cherche pas à enseigner une science toute faite, ~~sur le champ~~ [susceptible d'application] utilisable ; il cherche à exciter les esprits, à les mettre en défiance d'eux-mêmes, à leur inspirer l'amour de la justice et de la vérité, à les mettre en garde contre la fausse science qui ne peut rendre raison d'elle-même. Il est l'ennemi de la routine, des idées toutes faites qu'on n'a pas ~~repensées~~ [déduites par soi-même], dont on ne connaît pas les ~~origines~~ [raisons] ; il critique les artistes et les poètes qui ne savent pas rendre raison de leur art. Il parlait avec un grand charme sans doute, car il avait beaucoup d'admirateurs, jeunes gens surtout des classes riches, qui s'attachaient à lui par un lien tout moral [mais où l'attrait avait une grande part. De ces jeunes gens il]. ~~Il s'en~~ faisait des amis et mettait dans ses rapports avec eux une ~~certaine tendresse~~ [sorte d'amour]. Il les conseillait dans leurs affaires publiques et privées. Ce n'était pas une école ~~socratique~~, mais une réunion d'hommes recevant l'influence morale de Socrate ; ~~pas~~ [point] de formules, [ni de recettes,] mais une activité d'esprit due à ~~son~~ l'influence personnelle [du maître]. Il prenait souvent part avec ses amis à des banquets, mais ~~qui~~ [ces banquets] ne furent pas une institution comme chez certains stoïciens. C'est ainsi qu'il vécut jusqu'à sa dernière année.

× Socrate se présente à nous comme un problème. Le portrait de Socrate n'a pas [encore] été fait ; ~~nous ne le ferons pas~~ [il appartient aux littérateurs historiens de le tracer]. Zeller et Grote ont [finement] analysé les éléments dont se compose cette figure ~~faite de contrastes~~ [si complexe]. La synthèse reste à faire. [Il semble que le trait général de la physionomie de Socrate soit le contraste.] La laideur physique de Socrate est restée proverbiale.

1. (3)

Il avait les yeux saillants, le nez épais et aplati comme un satyre ou un silène ; mais son tempérament était extrêmement robuste et capable de supporter le froid, le chaud, la fatigue.

Cette laideur contrastait ~~singulièrement~~ fortement avec sa personne morale. Les Grecs ne pouvaient s'expliquer cette alliance de la beauté morale et de la laideur physique : ils en ont beaucoup parlé ; ils en sont fort étonnés et presque scandalisés, comme si la beauté du corps devait être nécessairement unie à la beauté de l'âme. Alcibiade à la fin du Banquet (c. 32) compare Socrate aux silènes, figures creuses dont jouaient les enfants, et qui, difformes à l'extérieur étaient pleines de douceurs à l'intérieur. De même Socrate renfermait une âme divine dans un corps difforme.

~~Ce même~~ Le contraste est de même la loi de ~~se retrouve dans tout~~ son caractère.

1. Socrate est un observateur sincère de la religion traditionnelle. Xénophon (Mem. I. 1.) dit qu'il sacrifiait ouvertement tantôt chez lui, tantôt en public, qu'il usait des oracles, qu'il engageait ses amis à les consulter dans les choses ~~qui~~ dont les conséquences ne peuvent être calculées par la sagesse humaine. Il recommande fréquemment la divination (Mém. IV. 7. etc.) Rien ne nous autorise à voir dans ces pratiques ~~passages~~ des formes symboliques d'une religion philosophique. Xénophon nous montre ~~au contraire~~ partout en Socrate un homme véritablement et sincèrement religieux.

D'autre part, Socrate est un libre-penseur. Il a une forte tendance à entendre la divinité à sa manière. Il a une divinité spéciale ~~pour lui~~, ou plutôt une manifestation divine particulière. [Zeller a traité avec soin la question du δαιμόνιον, ou du σημεῖον ce nom est le plus fréquent) ; ses conclusions sont assez plausibles. [~~C'est donc~~ Il s'agit de cette voix (φωνή) qui parle à Socrate, nous dit Platon, pour lui ~~dire~~ enjoindre de s'abstenir d'une chose qu'il est disposé à faire ; ~~le démon lui dit de s'abstenir et non de faire telle ou telle chose. Le point est surtout précis dans Platon.~~ [L'antiquité a considéré le δαιμόνιον comme un ~~génie~~ dieu génie personnel. Cette opinion a longtemps régné × ; A ceux qui ~~on~~ s'étonnait qu'un homme ~~comme~~ tel comme Socrate peut admis l'existence d'un tel ~~aussi nouvelle une~~ divinité ou ~~s~~ proclamation † on alléguait la

× ~~jusque~~ dans les temps modernes.

[Right margin:] Si qui est - ce au juste que ce signe divin

À Xénophon nous présente le δαιμόνιον comme donnant aussi des commandements positifs, mais Platon sur ce point, est beaucoup plus précis, & paraît plus digne de foi. Or la nature de ce δαιμόνιον constitue un véritable problème historique.

superstition de son temps ~~et de son peuple~~. [Puis on ~~en~~ a fait une invention consciente et voulue, un produit de l'ironie, dont au fond Socrate n'eût pas été la dupe. [Puis voyant qu'il paraît en parler sérieusement et suivre avec scrupule les avis de cette voix, on a dit que c'était un produit de l'exaltation. [Enfin un français, M. Lélut, (le Démon de Socrate et l'amulette de Pascal. 1836) a représenté Socrate comme un halluciné, un visionnaire, un fou.

Schleiermacher a ouvert la voie à une interprétation nouvelle en voyant dans le démon de Socrate une voix ~~intérieuse~~ de caractère ~~qui~~, une révélation divine. [C'est là un point qui paraît bien acquis. ~~et non une personne divine~~. Il n'est ~~plus~~ nulle part question ~~que d'un~~ d'une divinité distincte, mais seulement d'un signe, d'une voix τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν ~~μοι γίγνεσθαι ἐγένετο~~. « Au moment de passer l'eau, dit Socrate dans le Phèdre, j'ai senti cette chose divine et le signal accoutumé dont l'apparition m'arrête toujours au moment d'agir. Il m'a semblé entendre une voix venant de là (τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι) qui me défendait de partir avant d'~~avoir acquitté~~ être purifié. ~~ma conscience~~, comme si j'avais péché en ~~elle était chargée de~~ quelque chose envers la divinité ~~impiété~~. » Le sens du mot αὐτόθεν est douteux. Souillé traduit « par ici », c'est-à-dire venant du dehors. Le sens le plus probable est : venant du σημεῖον. (V. V. Egger La parole intérieure, p. 14).

Mais n'y a-t-il rien à retenir de l'antique interprétation qui rattachait ~~Les textes ne disent rien de précis sur la nature de~~ le δαιμόνιος à la religion hellénique ? Sans doute ~~de ce σημεῖον, de cette φωνή~~. On ne voit nulle part qu'il s'agisse d'une divinité particulière ; il est un rapport entre la divinité et lui, mais jamais une relation directe. τὸ δαιμόνιον paraît signifier le divin et non tel ou tel dieu. Cette voix ressemble à un oracle. Socrate y recourt comme aux oracles, pour les actes dont la sagesse humaine ne peut prévoir les conséquences. C'est comme un oracle intérieur particulier à Socrate. Socrate d'ailleurs ne ~~Il ne sait pas, il ne~~ cherche pas à savoir ni de quel dieu il vient ni pourquoi le dieu parle ainsi et non autrement. C'est donc une erreur de le ranger dans la philosophie de Socrate : le rôle du démon commence là où la philosophie proprement dite s'arrête. La prévision scientifique ~~et physique~~. C'est un

Du δαιμόνιον

non une personne distincte, mais

d'un

c. 20, 242b

Toutefois le δαιμόνιον est autre chose qu'une simple manifestation du divin en général.

Émanant d'une divinité indéterminée, etc.

possibilité de la

2 h 7

phénomène extra-physique ; c'est une voix qui ne rend pas compte d'elle-même ni de ce qu'elle ordonne qui parle sans expliquer les raisons, là où la physie se tait. Il est opposé à la physie comme la révélation au raisonnement.

Toute autre explication est trop précise ou trop générale. Le δαιμόνιον ~~Ce~~ n'est pas l'oracle de Delphes ; ~~car~~ Socrate l'a entendu dès son enfance. Ce n'est pas non plus la voix de la conscience qui parle à l'homme de la moralité des actions ; car le δαιμόνιον avertit Socrate toutes les fois qu' ~~quand~~ il va faire une action dont les conséquences doivent lui être simplement ~~sont~~ nuisibles sans qu'il puisse les prévoir par lui-même. ~~et ne peuvent lui être connues. C'est un mode, une forme un substitut de la divination.~~

Le signe ~~phénomène religieux~~, rattaché au divin, ~~à Dieu,~~ et particulier à Socrate ~~seul~~ est un phénomène religieux de libre-penseur. C'est la forme de la divinité hellénique transportée dans le sujet lui-même. ~~C'est une forme hellénique transportée du dehors au dedans.~~

La libre pensée de Socrate va plus loin encore. Dans Xénophon on trouve une explication symbolique du mythe de Ganymède dans le Phèdre, une explication du mythe de la nymphe Orithye. Et Socrate ~~Oritye. Mais il~~ s'interrompt bien vite : je ne me livre pas, dit-il, à ces explications, ayant assez à faire de me connaître moi-même. Enfin d'une manière générale, ~~[Dans certains mythes]~~, il tend à mettre au dessus de toutes les sources les croyances à une ~~une religion de~~ providence et à un dieu unique. (Xen. Mém. I. 4.) Cette religion est une atteinte portée au principe même de la religion hellénique. C'est comme une ~~principe de la~~ religion naturelle ~~non~~ superposée, et presque ~~mais~~ substituée à la religion traditionnelle.

2. Il y a dans Socrate un homme positif, adonné à la vie pratique. Cet esprit positif et pratique devient même choquant dans le passage de Xénophon (IV, 7) où Socrate parle de la science. On y trouve un utilitarisme plus qu'anglais. Il ne faut, dit Socrate, se livrer aux sciences, à la géométrie, à l'astronomie qu'autant qu'elles sont utiles pour la pratique de la vie, pour mesurer un champ, pour se diriger sur mer. A quoi bon chercher ~~le~~ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων (X., I, 1, 11) quand on possèdera cette belle science, sera-t-on en état de faire naître à son gré les vents, les pluies, les saisons ?

448
AAA

XXXII.

Biographie de Socrate (Suite)

—

2° La science, pour Socrate, consiste à prévoir les conséquences des choses, afin d'agir à bon escient. On voit qu'elle est ainsi ramenée à la pratique. De même, sa religion est un calcul. La partie qu'il en cultive presque seule, c'est la divination, complémentaire de la science, et ayant le même objet : par la divination, les dieux suppléent à l'insuffisance de la prévoyance humaine. ~~Socrate~~ Enfin si ~~consacre enfin~~ Socrate se consacre exclusivement à l'éducation morale de la jeunesse et paraît ainsi se détourner des affaires publiques : c'est ~~que~~ qu'il croit par là même être plus utile à ses concitoyens. (Voyez Platon, Apol. XXX A. d.) Il pense que dans l'État où se trouve sa patrie, le plus grand service à lui rendre, c'est d'y relever la morale, la vertu, la science. Nous retrouvons partout cette préoccupation de l'utile : elle se manifeste jusque dans sa vie extérieure et dans son langage. Rien ~~qui~~ n'y est donné à la poésie, au souci esthétique : le beau n'est-il pas le superflu ? Le langage de Socrate ne vise qu'à la précision, fût-ce au détriment de la grâce. On était frappé de ses redites, de ses comparaisons triviales, où revenaient les mots d'"âne bâté", de "forgeron", de "corroyeur", de "foulon". Peu lui importait de charmer, pourvu qu'il instruisît. Tout ~~cela~~ faits nous montrent bien

Suite 9

l'homme tourné vers l'utilité immédiate. C'est là ~~le~~ ce côté qui a plu surtout, et pour cause, aux commentateurs anglais. Mais ce côté « philistin », comme dit Zeller, n'est pas le seul.

D'~~une~~ autre part, Socrate est [au moins] un idéaliste. On le voit indifférent à la fatigue et à la souffrance, à la puissance et à la fortune. Il nous est même représenté dans certains passages de Platon comme distrait, ~~contemplatif~~ [méditatif], en proie à une sorte d'extase. On se rappelle qu'au début du Banquet, Socrate, tout pensif, est demeuré en arrière. « Il lui arrive de s'arrêter ainsi, dit Apollodore, en quelque lieu qu'il se trouve. » Et dans le chapitre trente-sixième, nous voyons Socrate s'oublier une journée et une nuit en méditations. Socrate croit au merveilleux, à l'inexplicable. Son δαιμόνιον n'est point un accident dans sa vie : c'est l'origine ~~même~~ de sa mission, [un oracle d'Apollon qui ...] et l'explication de sa [constante] conduite. Quoi de plus idéaliste enfin que cette mort d'un martyr qui pouvait certainement échapper s'il l'avait voulu ? Il n'admet que l'utile, avons-nous dit. Mais où donc le place-t-il ? Dans quelque chose d'essentiellement idéal, dans ~~la connaissance~~ l'examen de soi-même, ~~de ce qu'on peut et de ce qu'on ne peut pas~~, de ce qu'on sait et de ce qu'on ne sait pas, dans la connaissance de ce qui est véritablement bon. Ce qu'est l'Utile [absolu], il ne peut le préciser. Les Dieux, dit-il, le savent mieux que nous. (Xénophon, I, 3.)

Utilitaire, idéaliste, voilà deux traits bien opposés : en voici deux autres, voisins de ceux là d'ailleurs

D'une part, Socrate est un homme d'action. Bien qu'il semble flâner à l'aventure, il a un but. C'est un prédicateur, — un missionnaire. On dirait qu'il vient annoncer le salut de la Grèce, et ses paroles pour lui sont des actes. Mais, d'autre part, Socrate est un contemplatif. Il s'abstient des affaires publiques. Il prêche: que prêche-t-il? L'examen intérieur de soi même et de la vraie valeur des choses. Il vit dans un monde d'idées. Ce sont des idées qu'il annonce. Il a ~~d'ailleurs~~ même une sorte d'allure fataliste. Il pense que la Vérité fera son chemin d'elle-même. Il dédaigne les moyens humains de la mettre en crédit.

3° Plus nous examinons le caractère de Socrate, et plus nous y voyons se multiplier ces oppositions. Socrate est ce qu'on peut appeler, (mot ayant passé dans la langue courante) ~~faute d'une expression plus ancienne~~, un stoïcien. Son dessein était de limiter autant que possible ses besoins, afin de se rapprocher des Dieux qui n'en ont aucun. Il veut avant tout avoir et conserver un empire absolu sur lui-même. Il veut être indépendant des hommes comme des choses, — indépendant même de ses amis. (Aristote, Rhétor. II 24) Ce stoïcisme alla-t-il jusqu'à dompter une nature violente et mauvaise? La légende s'est accréditée depuis Aristoxène que Socrate était né emporté, colère, et qu'il tombait dans maint excès quand son naturel reprenait le dessus. En somme, il n'y a là qu'une légende; et rien ne la confirme ni dans Platon, ni dans Xénophon. Quoiqu'il en soit, cette volonté de se rendre indépendant de ce qu'on ne peut acquérir, et ce culte de la toute puissance de l'esprit, c'est déjà, comme par avance, Epictète.

451

Mais à côté de Socrate Épictète il y a Socrate Épicure. Nous avons vu que dans les sciences, comme dans la Religion, il cherche l'Utile. Dans le détail même de sa vie, nous ne trouverions jamais cette tension qu'aurait pu faire prévoir un si grand Empire sur soi-même. Socrate n'est point un ascète. Il aime les joyeuses sociétés; et s'il n'admet pas que dans un festin on se livre à des excès qui ôtent à l'homme sa présence d'esprit, il ne se refuse nullement les plaisirs sensibles. Lui même est capable (Banquet 176. C.) de boire plus que les autres sans rien perdre de sa raison. Enfin, il fréquentait sans scrupule toute espèce de gens, et s'intéressait aux arts les moins estimables ~~à des choses d'ordre inférieur~~, comme on le voit dans cette curieuse conversation avec la Courtisane Théodote que Xénophon a rapportée (Mémorables III, 11.) C'est ainsi que Socrate s'abandonne et se laisse aller en apparence, tout en conservant sur lui même son Empire intérieur. Les deux traits coexistent.

4° Deux autres encore. Socrate est, certes, un homme de son pays et de son temps. Il a un sincère respect pour les lois et la Religion de sa patrie. Il partage même, autant que le comportait sa dignité de philosophe, les coutumes les plus choquantes de son pays ~~siècle~~. Il serait odieux de supposer qu'il a approuvé l'amour des jeunes gens; Et pourtant, il serait anti-historique de croire qu'il a eu sur ce point délicat les mêmes vues que nous. Il éprouvait pour la belle jeunesse un peu plus qu'une admiration purement esthétique; il ~~se sentait~~ était porté vers elle par un attrait au

les sens ne demeurent point étrangers. Le Phèdre ne peut pas être complètement faux. Socrate est bien de son ~~temps~~ pays, par les usages comme par les croyances. Mais par d'autres ~~côtés~~ traits, il lui échappe, et nous apparaît comme un type idéal. Il ne faut pas comme Zeller et Grote, se refuser à voir en lui tout un côté universel et éternel. Ce n'est pas en vain qu'il est devenu un des modèles de l'humanité. Il vit comme personne ne vit, uniquement dévoué aux choses éternelles, à la Justice, à la Science, à la Loi, à la Religion. Dans tout ce qu'il soutient, il ~~semble~~ nous le voir distinguer la forme de la matière, et enseigner le respect pour la Loi, pour la Religion, pour la Justice en elles-mêmes, quel qu'en soit le contenu: et l'on se prend à songer à Kant. On trouverait chez lui des paroles qui le montrent s'élevant au dessus de toute morale et de toute religion particulière. On en trouverait qui font de lui un cosmopolite. Il ~~se~~ paraît s'être déclaré citoyen du monde (Tusculanes, 5, 35. – Plutarque, De Exil. 5. – Arrien, Entretiens d'Epict. 1, 9.) Il ~~declare~~ proteste qu'il aime mieux obéir à Dieu qu'aux Athéniens, (Apol. 29.) — ce qui nous rappelle un passage célèbre des Actes des Apôtres, 5, 29. « qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. —

5° Considérons Socrate au point de vue politique. Ici encore, on se sent embarrassé. C'est un aristocrate. Il est lié avec les Charmide et les Xénophon; il dédaigne cette assemblée publique faite de foulons, de cordonniers, de maçons. (Xénophon, 3, 8.) Mais il est démocrate d'allures et de principes. Pourquoi attaque-t-il l'assemblée? Est-ce parce qu'on y est sans naissance?

Non, mais parce qu'on y est sans instruction. Il demande que les fonctions soient données aux plus dignes, aux plus instruits. L'instruction est en somme une aristocratie ouverte et qui s'acquiert. La vertu que Socrate demande au politique est à la portée de tous, ~~car lui-même~~ en donne l'enseignement que tous peuvent comprendre. Lui même après tout est de basse naissance; il est peuple.

6° Enfin le langage même de Socrate nous présente encore deux traits contradictoires: le sérieux, et la plaisanterie. Sa lutte contre les sophistes est évidemment sérieuse. Il défend la science véritable contre l'apparence; il soutient les idées pour lesquelles il saura mourir. Mais d'autre part, l'ironie socratique n'est pas seulement un système d'interrogations. Quand il feint l'ignorance, quand il dit qu'il cherche la science et se moque de tout ce qu'on appelle science, il a des allures de sophiste. On le voit railler toutes choses, et jusqu'à son démon. Souvent les dialogues où on le met en scène manquent de conclusion et nous laissent en suspens. Il se place si bien sur le terrain des sophistes, qu'on le croirait sophiste lui-même.

– Au milieu de ces perpétuelles antinomies du caractère de Socrate, nous trouvons cependant deux traits qui n'ont pas leur contraire:

D'abord, la mesure. Aucune des qualités que nous avons signalées n'existe chez Socrate d'une manière extrême. Parce qu'il est positif, ne faisons pas de lui un utilitaire à l'anglaise; parce qu'il est contemplatif, n'en faisons point un extatique. Chez lui, tout est déterminé, limité à la grecque, πεπερασμένον

A chaque chose il sait faire sa part. C'est précisément pour cela qu'il a pu voir coexister en lui tant de vertus opposées, que nous ne pouvons plus aujourd'hui réunir en nous, et qui s'excluent, à cause peut-être de cette forme de l'absolu que le Christianisme a mise dans les âmes.

Autre trait sans contraire : le défaut de sens esthétique. Ce défaut est visible chez Socrate. Il méprise les beautés de la forme ; il dédaigne les poètes et les artistes. Ses qualités morales n'ont rien d'esthétique ; à plus forte raison cette poursuite acharnée de l'utilité que nous avons remarquée. Son martyre ne nous montre pas ce sentiment d'immolation infinie qui fait la beauté d'un martyre chrétien. Tout est calculé. On cherche vainement les éléments de liberté et de spontanéité qui sont indispensables au Beau.

– Où donc est la solution de ces contrariétés ? –

Socrate a reçu d'Apollon la mission d'introduire dans le monde l'examen de soi-même, l'ἐξέτασις. C'est un missionnaire apollinien. Mais ce missionnaire, que prêche-t-il ? – Non pas l'amour, non pas la foi, ni rien de surnaturel. – La pratique consistant à se demander si l'on sait réellement ce qu'on croit savoir. Cet inspiré est, en ~~même temps~~ somme un des plus grands parmi les hommes qui ont prêché une religion naturelle. On pourrait trouver un rapprochement dans la vie de Luther. N'est-ce pas d'un commandement divin que Luther tient ~~mission religieuse qu'il tient, lui aussi~~ la mission de prêcher une doctrine de libre examen ? Il en est de même chez Socrate : et cette sorte de contradiction qu'on

459

peut remarquer chez le fondateur du protestantisme entre le point de départ et ~~la méthode proposée pour arriver au but~~ [l'objet de la mission], entre l'autorité de la Bible et la libre exégèse de la Bible, on la ~~retrouvera~~ trouve [déjà] ~~du même titre~~ chez Socrate, entre le principe, qui est surnaturel, et la tâche qu'il s'agit d'accomplir, qui est l'avènement de la Raison. Bref, l'ἐξέτασις est associée comme matière à la chresmologie hellénique comme forme.

Si nous partons de cette idée, les traits contraires s'expliquent aussitôt dans le caractère de Socrate.

On comprend son ~~respect pour~~ [attitude en face de] la Religion. Il respecte profondément une religion d'où vient le double oracle qui lui a donné sa mission, et qui le guide dans l'accomplissement de cette ~~mission~~ [tâche] : c'est-à-dire l'oracle apollinien, et puis le δαιμόνιον. Le δαιμόνιον est une preuve particulière à Socrate de la vérité de la Religion Hellénique, — comme le miracle de la Sainte Épine est une preuve particulière ~~du~~ [du] christianisme à Messieurs de Port-Royal.

Nous avons trouvé en Socrate un positiviste et un idéaliste. Il est positif : — car le Dieu ne lui a nullement commandé de sacrifier la vie présente, l'utilité, à quelque chose d'inconnu. Au contraire, le Dieu n'est intervenu et n'intervient que pour révéler à Socrate ce qui ~~sera~~ [est] utile. — Il est idéaliste : car la sagesse humaine ne suffit pas à connaître l'utile ; les Dieux viennent alors à son secours, et la Religion se superpose ainsi à la Raison.

véritable & définitif

456/1

— Socrate est un homme d'action : il lui faut annoncer la parole du Dieu. Socrate, a dit le Dieu, est le plus sage des hommes. — En quel sens ? — Parce que ne sachant pas il ne croit pas savoir. Il en a conclu que sa mission est de convaincre les hommes de leur ~~cette sagesse~~ ignorance. — D'autre part, Socrate est un contemplatif. — Que lui a ordonné le Dieu ? De s'examiner, — c'est-à-dire de rentrer en soi ; d'examiner les autres, — c'est-à-dire de réfléchir sur ce qu'ils font et ce qu'ils disent.

— Socrate est un Épicurien et un Stoïcien. Considérons en effet que ce n'est point la volonté, mais la raison, la φρόνησις que le Dieu lui a ordonné de cultiver en lui. Or la φρόνησις comporte aussi bien l'épicurisme que le stoïcisme. On peut aussi bien faire preuve d'intelligence saine dans la recherche du plaisir que dans la possession de soi-même. Sa ~~mission~~ genre de vie place au dessus de l'épicurisme et du stoïcisme, comme l'intelligence au dessus de la sensibilité et de la volonté.

— La forme, chez Socrate, (dans le sens littéraire du mot,) tout ce qu'il y a en lui d'extérieur, est national. Mais les choses qu'il discute, les vérités qu'il apporte, ont un caractère universel. L'origine de sa mission est nationale, car elle vient de la religion grecque ; mais cette mission elle même a un caractère universel : en tout temps et en tout pays il sera nécessaire de s'examiner soi-même et d'examiner les autres.

— Socrate est aristocrate. Son recours au Dieu doit le tourner vers le passé, où le sens religieux était plus vif et plus sérieux, et où l'on rusait moins avec la Divinité ; ~~où~~ les idées philosophiques mêmes ne devaient-elles pas le détourner d'une démocratie ignorante et passionnée ? — Mais, d'autre part,

457

la science, qui, selon lui, doit être le fondement de l'action, ne forme pas une aristocratie de naissance. C'est une noblesse, mais une noblesse acquise, qui peut être à la portée de tous. Aussi bien, le retour au passé lui-même ne s'impose pas à un raisonneur comme Socrate de la même manière qu'à un conservateur aveugle comme Aristophane. Socrate a su démêler dans le passé la raison ~~de sa~~ qui en faisait la supériorité: c'est le sens religieux, affaibli maintenant, tout-puissant autrefois. Mais ce sens religieux, Socrate précisément commence à le séculariser. C'est l'esprit qu'il veut conserver du passé, et non les institutions.

- Socrate est profondément sérieux, car il ne perd jamais la pensée de sa mission. Mais son ironie est expliquée par la nature même de l'ἐξέτασις qu'il doit pratiquer.
- Enfin, si nous voyons avant tout dans Socrate le missionnaire apollinien, nous nous expliquerons bien ces deux caractères restés chez lui sans contraste: la mesure, et le défaut de sens esthétique. Car les dispositions critiques, si favorables à la mesure, sont essentiellement anti-esthétiques. L'ἐξέτασις universelle dissout toute beauté.

Tel a été le caractère de Socrate.

Disons quelques mots ~~sur~~ de la fin de sa vie.

On sait que de graves attaques ont été dirigées contre lui par Aristophane dans les Nuées: (423 av. J.-C.) Socrate, par sa laideur physique, prêtait déjà à la comédie. ~~Mais~~ Il y a tout autre chose dans Aristophane, qui lui reproche 3 choses.

1° De s'occuper de disputes physiques et dialectiques inutiles.

2° De nier les dieux nationaux.

3° De pratiquer l'art sophistique consistant à procurer à la cause la plus faible la victoire sur la plus forte.

En un mot, il l'identifie avec les sophistes. ~~portrait~~ attaque qui peut surprendre d'abord, puisque Aristophane est aristocrate comme Socrate. Mais c'est un aristocrate rétrograde et aveugle ; — se contredisant d'ailleurs lui-même, en raillant les divinités. Socrate au contraire est un aristocrate libéral, et voulant, du passé, conserver surtout l'esprit. Il a donc pu apparaître à Aristophane comme un révolutionnaire. Mais le poète est-il sérieux quand il le confond avec les sophistes ? Nous nous expliquerons cette identification par ce que nous avons dit. Socrate est chargé par un dieu d'une mission philosophique : chose incompréhensible pour le temps. Cette religion qui raisonne n'est plus la religion traditionnelle. Cette philosophie enseignée au nom de la religion cesse d'être inoffensive. ~~Elle~~ la philosophie semble bien autrement dangereuse, depuis qu'elle prétend agir sur les mœurs et les institutions, que dans les plus grandes hardiesses de Xénophane et de Parménide, hardiesses purement spéculatives. C'est pourquoi Socrate a été confondu avec les sophistes. Comme eux, il va contre les choses établies, il risque de troubler les consciences. Écrivant pour le peuple, Aristophane s'est fait peuple : or la distinction entre les sophistes et Socrate était trop subtile pour être saisie par le peuple.

Socrate parvint pourtant jusqu'à 70 ans sans être accusé. En 399 une accusation lui fut intentée, par Mélétus, Anytus, et Lycon, portant que Socrate ne ~~croyait~~ reconnaissait pas ~~eux~~ les

Dieux de l'État, qu'il introduisait de nouveaux, et corrompait la jeunesse. Le tribunal qui le jugea ne fut pas l'Aréopage, mais le tribunal populaire, le δικαστήριον.

Les amis de Socrate ne crurent pas d'abord sa condamnation possible. Pour lui, il ne se fit pas d'illusion. Mais il répugnait à son caractère de s'occuper de sa défense. Il considérait comme une violation des lois de farder la vérité sous le beau langage, et cela était contraire à ses habitudes. D'ailleurs, le signe démonique ne lui adressa aucun avertissement quand il résolut de ne pas préparer son discours. Il en conclut que la mort, s'il y était condamné, lui apporterait plus de profit que de détriment, et ne fit rien pour l'écarter.

160
H66

XXXIIIe Leçon.

Socrate. (Suite).

Aussi, devant les juges, il ne parle pas comme un accusé, – mais comme un tiers qui ne serait pas en cause. Il essaye de réfuter dialectiquement la thèse de ses adversaires, ~~mais en~~ et il ajoute qu'il obéira à Dieu plutôt qu'aux athéniens. – La majorité – assez faible du reste – se prononça contre lui... Selon le droit athénien, la culpabilité ne déterminait pas la peine: une majorité beaucoup plus forte se prononça pour la peine de mort. On connaît les détails de sa mort.

Quoi qu'en ait dit Xénophon, les athéniens ne paraissent pas s'être jamais repentis d'avoir condamné Socrate.

La mort de Socrate soulève deux problèmes:

1º. Celui des motifs de la condamnation.

2º. celui de l'appréciation à porter sur le jugement.

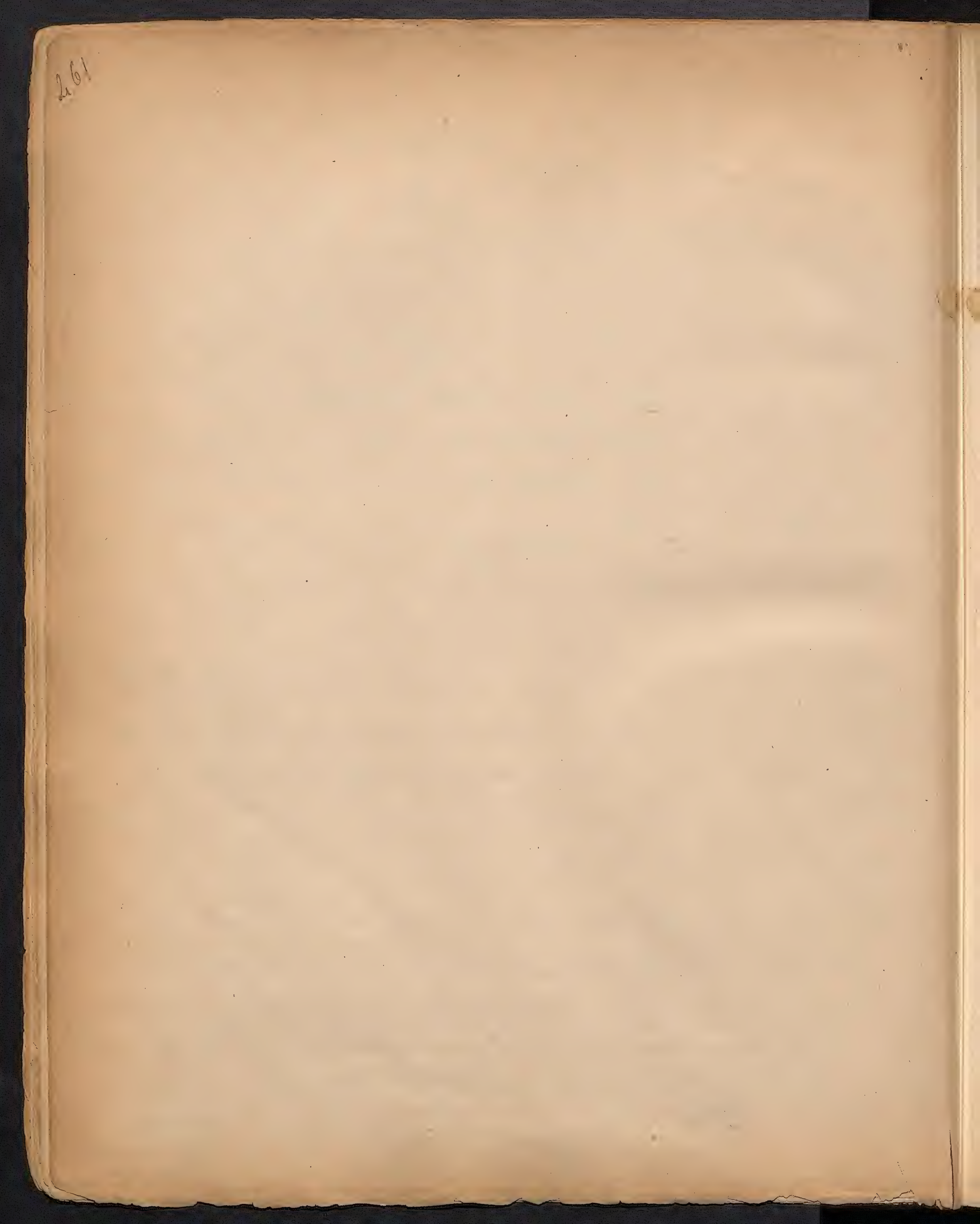
Sur le premier problème, voici les principales opinions soutenues.

Jusqu'à la fin du siècle dernier, l'opinion dominante fut que Socrate ~~fut~~ avait été la victime des sophistes. On voit dans Brucker que cette opinion fut admise de tout le monde.

Fréret, le premier, dans un mémoire daté de 1736, (Voy. Mém. de l'acadie des Inscr. et Belles lettres. 47. B. 209) attaque cette opinion. Elle est aujourd'hui abandonnée.

Cousin insiste surtout sur les côtés religieux de la condamnation. Selon lui, la mort de Socrate est le résultat de sa lutte contre la fausse sagesse et la religion de son temps.

Schwegler prétend que Socrate fut condamné pour ses opinions aristocratiques. [M. Fouillée voit dans cette


261

condamnation la suite de la doctrine socratique sur l'identité de la science et de la vertu. —[Grote y voit surtout une condamnation portée au nom des lois contre une hétérodoxie de morale et de religion. — Enfin Zeller, faisant une part à tous ces motifs, distingue les motifs personnels et les motifs politiques, moraux et religieux, — et voit dans ces derniers la raison des premiers. Enfin, il fait remarquer que les circonstances historiques ~~expliquent, en grande partie,~~ tiennent une grande place dans cette condamnation.

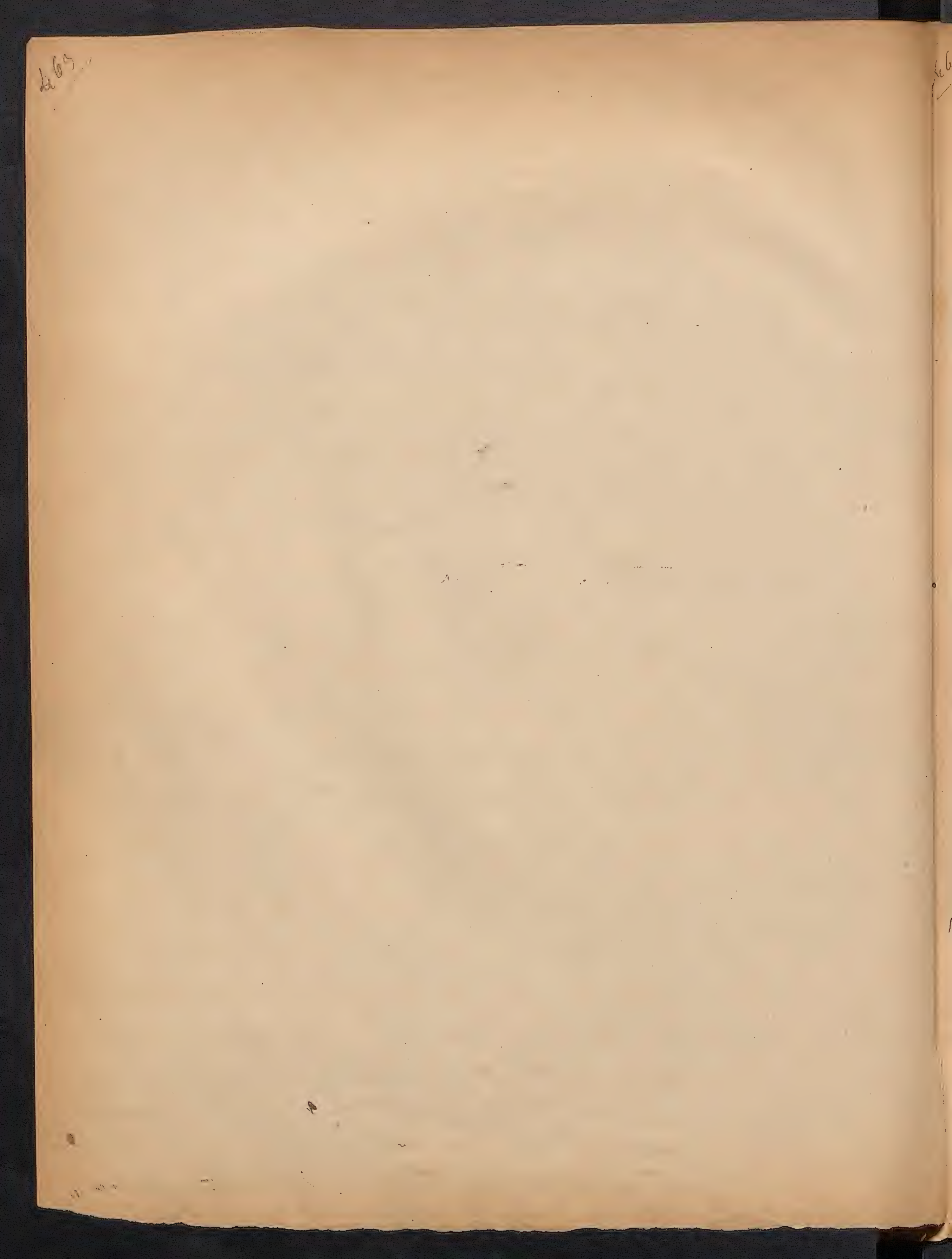
~~Sur le second problème~~ × [L'ancienne opinion tombe d'elle-même. Socrate fut condamné, ~~comme sophiste~~, non par l'influence des Sophistes, mais comme sophiste.

~~Restent un certain nombre d'hypothèses qui~~ Quant aux autres explications, elles ont toutes ~~ont~~ une part de vérité: ^ —[Pour ce qui est des haines personnelles, elles étaient ~~certes~~ certes très-vives. La manière d'enseigner habituelle à Socrate lui avait fait beaucoup d'ennemis. — Mais cette explication est insuffisante.

^ il ne s'agit que de déterminer cette part.

La seconde explication se tire des opinions politiques de Socrate. — Anytus était un des démocrates influents. Nous savons que l'un des griefs contre Socrate fut d'avoir été le maître de Critias. — Dans une des accusations portées contre Socrate, il lui est reproché de blâmer le choix des magistrats par le tirage au sort; et d'avoir sans cesse à la bouche les vers de l'Iliade qui disent que les grands ont le droit de maltraiter le pauvre à leur gré. — Donc, il est certain que ses opinions aristocratiques lui firent grand tort.

Mais la grande part que la politique eut dans le procès, vient de l'union intime qui existait alors entre la politique et la religion. Le troisième ordre de griefs, le plus important, ce sont les idées religieuses de Socrate, — si on les envisage au point de vue moral et ~~religieux~~ pro-



464

litique. — Il est certain que Socrate compromettait la reli-
gion en substituant le raisonnement à la tradition. Ce
n'est pas précisément sa métaphysique qui fut
en cause, ce fut sa philosophie exotérique — en tant
qu'elle touchait aux institutions en vigueur.

Tout cela explique comment Socrate passa et
pour un homme dangereux. — Mais s'il n'y avait que
ces griefs contre Socrate, — d'où vient qu'on a si longtemps
attendu pour l'accuser?

Évidemment, outre toutes ces causes efficientes,
il y a une cause déterminante. C'est l'état des esprits après
la chute des 30 tyrans. — On a cherché un homme qu'on pût
accuser de tous les malheurs de la patrie et à qui on pût en faire ~~pavait les~~
porter la peine ~~expier~~; on pensa ~~alla~~ trouver cet homme chez les Sophistes, dans
le plus célèbre d'entre eux.

Que faut-il donc penser de l'acte d'accusation
cité par Xénophon? — Il n'est pas un prétexte; il relate bien les
griefs qu'on avait contre Socrate, mais ces griefs ne se
seraient pas ~~traduits~~ traduits par une action judiciaire et une
condamnation, sans les circonstances politiques.

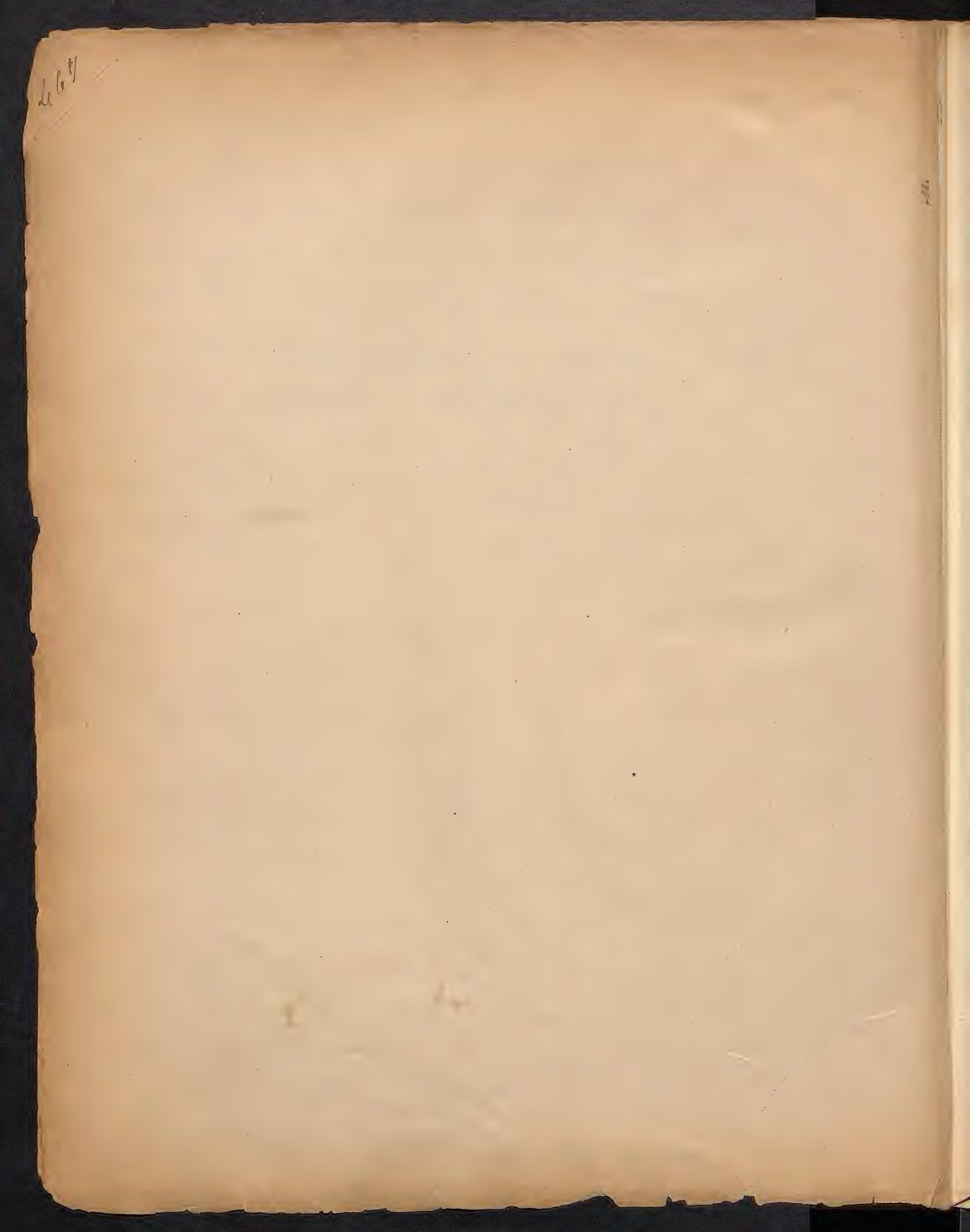
Maintenant, comment apprécier cette condamnation?
Jusqu'à Hegel, on la regarda comme un crime. Hegel la dé-
fendit au nom du droit hellénique de l'époque. Fors-
chhammer, dans son "Die Athener und Socrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär", va plus loin
et condamne Socrate comme un révolutionnaire. — Denis
plaide les circonstances atténuantes. — Grote s'étonne que les
Athéniens aient laissé Socrate vivre jusqu'à 70 ans. — Lewes
dit que si nous ~~ne~~ réprouvons la condamnation, c'est parce
que les doctrines de Socrate ne peuvent nous nuire;
mais, alors, il n'en était pas de même. — M. Fouillée
se plaçant au point de vue de l'immortelle justice,

4~~6~~ / 466

flétrit la condamnation.

Il est clair qu'il ne faut pas se demander si la chose est juste – absolument –; mais si elle était juste, étant donnée la justice contemporaine. Maintenant, ce mot de justice a deux sens: légalité –, et justice morale. – Au point de vue de la légalité, tout ce qu'on peut dire, c'est que la condamnation était possible. – les doctrines étaient de la compétence de la justice politique. La République de Platon le prouve. – Mais la condamnation fut-elle juste, selon les idées du temps, (sur la justice morale)? Non. A l'époque de Socrate, la foi religieuse était bien refroidie: on n'avait, partant, plus le droit de condamner un homme parcequ'il s'insurgeait contre la foi religieuse.

Maurice Hollencey



V. Hommay

XXXIV

Rédaction de philosophie

Philosophie de Socrate

La première question qui se pose est de savoir s'il existe une philosophie de Socrate.

Jusqu'à Hegel on croyait que cette philosophie n'était qu'une philosophie toute populaire. Cette opinion a cessé d'exister, depuis qu'~~on s'est occupé~~ l'on a considéré le ~~du~~ rôle de Socrate, alors on a compris que le maître de Platon ne pouvait pas être un simple moraliste pratique.

On a alors exagéré en sens contraire. Suivant Zeller, Socrate avait en vue la vraie science, la science considérée en elle-même. N'est-ce pas aller trop loin ?

D'abord, il ~~n'y a pas~~ est certain que Socrate n'a pas eu de philosophie ésotérique (~~Défense~~ Apologie de Socrate, XXI). ~~Il~~ L'opinion selon laquelle la philosophie de Socrate aurait été métaphysique vient de l'influence de Socrate sur Platon. Mais il ne faut ~~pas~~ confondre les résultats d'un enseignement avec cet enseignement

209

même. Socrate n'a pas constitué une ~~science~~ philosophie de la science, mais la <u>science de l'homme</u>. Ce sera une philosophie dont l'objet sera intermédiaire entre les choses matérielles et les idées pures.

Cherchons maintenant l'objet des recherches philosophiques selon Socrate.

Cette question comporte d'abord 2 réponses négatives, Socrat se distingue et des <u>physiciens</u> et des <u>sophistes</u>. Dans quel sens ?

Socrat estime que l'ancienne physique est 1° impossible ; 2° inutile, 3° sacrilège ~~interdite aux hommes par les dieux~~

1° Impossible. La preuve en est dans les contradictions de l'ancienne physique. Les uns tenaient pour l'unité, les autres pour la multiplicité. Les uns disent que tout est en mouvement, les autres que tout est en repos (Mémorables I, 1, 14) τῶν τε περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως μεριμνώντων τοῖς μὲν δοκεῖν ἓν μόνον τὸ ὂν εἶναι, τοῖς δ' ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ τοῖς μὲν ἀεὶ κινεῖσθαι πάντα, τοῖς δ' οὐδὲν ἄν ποτε κινηθῆναι.

2° inutile. Ceux qui apprennent les choses humaines les apprennent pour les mettre en pratique. Mais ceux qui recherchent les principes des choses espèrent-ils qu'ils feront à leur gré, quand ils le commanderont la pluie, le vent, etc. (Mémorables, 1, 1, 15) Ou bien leur suffit-il de savoir comment cela se fait ?

470

3°, Sacrilège. – Les choses se divisent en choses humaines ἀνθρώπινα et en choses divines δαιμόνια. Les premières peuvent être connues par le raisonnement, les dieux se sont réservé les secondes. C'est donc intervertir l'ordre providentiel que de vouloir connaître les ~~premières~~ dernières par le raisonnement, en s'en remettant au sentiment pour connaître les premières.

Pour toutes ces raisons (Mémorables, I, 1, 11) Socrate traitait les physiciens de fous.

Comme on le voit, les raisons de Socrate ne touchaient pas le fond des choses: ce sont ou ~~bien~~ des motifs religieux ou des réflexions de sens commun

Voilà comment il se sépare des physiciens

Doit-il être distingué des sophistes. Hegel et Grote l'en ont rapproché de deux façons différentes

Hegel ne voit chez Socrate que le principe même de la sophistique, le principe de la subjectivité. Pour lui les Sophistes ne se distinguent pas radicalement de Socrate.

Grote trouve dans Socrate les principaux traits qui caractérisent les sophistes. Pour lui Socrate ne se distingue pas radicalement des Sophistes

Nous ne dirons pas avec Zeller que Socrate se distingue des sophistes en ce qu'il substitue l'absolu à l'individuel; Nous dirons plutôt que tandis que

Le 2/71

Les sophistes se bornent à faire la théorie de la pratique de leur temps, Socrate a cherché à faire la théorie de la vie humaine en général. Notre explication ne fait ni descendre les sophistes si bas ni monter Socrate si haut.

Quel est maintenant l'objet positif de sa philosophie ?

S'il se distingue des sophistes et des physiciens, il en retient quelque chose.

Des derniers il retient l'idée d'une vérité indépendante de l'opinion; des premiers la matière sur laquelle il porte ~~exerçait~~ sa réflexion, c'est-à-dire les choses humaines, idées et intérêts, érigées en objets de la recherche philosophique. Socrate, dit Xénophon, (Mémorables IV, 3, 1) cherchait à rendre ses disciples : λεκτικούς, πρακτικούς, καὶ αὐτάρκεις ~~[illegible]~~ καὶ μηχανικούς ; ailleurs il ajoute : ταῖς προσηκούσαις πρά 161. Or c'est là ce que faisaient les sophistes. Mais, ce qui fait l'originalité de Socrate c'est que selon lui ~~pour~~ pour obtenir ce résultat, il faut s'appuyer sur des principes vrais, analogues (dans l'ordre moral) à ceux que prétendaient trouver les ~~des~~ anciens philosophes ~~[illegible]~~ (pour l'ordre physique). Il faut, dit-il, φρονεῖν.

De ces considérations nous allons déduire le but, la forme et les limites de la philosophie socratique.

472

But. C'est d'approfondir [illegible] d'[illegible] en cherchant quelle éducation il faut donner à l'homme pour qu'il puisse remplir sa fonction essentielle : bien parler et bien agir.

Forme. Quels sont les moyens ? Il croit que pour obtenir un résultat il faut remonter à la cause, à l'[illegible], à ce que suppose ce qu'on a en vue, et que la condition de bien parler et de bien agir, c'est de savoir les ([illegible]) raisons universelles des ~~choses~~ jugements & des actes, les raisons qui seront acceptées par tous. et ainsi la forme de la philosophie socratique consiste à poser partout la question préalable. Toute chose suppose une donnée, un principe ; Socrate ~~[illegible]~~ fait arriver ce principe à la conscience. Se rendre compte, voilà ~~son~~ sa maxime. En somme, agir, non par nature, ou par routine, mais par ~~[illegible]~~ science ~~[illegible]~~. voilà la forme de la philosophie socratique. –

~~Quelles sont les limites~~

Limites – ~~voilà le but but et la forme.~~ La philosophie embrasse tout ce qui est humain et n'embrasse que cela. l'agriculture, la politique, l'économie, c'est voilà les connaissances ~~pratiques~~ humaines instituées. voilà les connaissances humaines des résultats derniers de nos actions, 2° Dire ce qui est 1°, des résultats derniers de nos actions, 2° des fins dernières (c'est-à-dire du bien absolu) il est impossible de les connaître : c'est le secret des ~~dieux~~ dieux. Celui qui plante un verger sait-il qui en recueillera les fruits, et l'homme d'État sait-il s'il lui est avantageux de gouverner ?

On peut résumer tout ce que nous venons de dire par la formule

2 273

Γνῶθι σεαυτόν (Mémorables, IV, 11 – de 24 à 29 → por III, VII. 19. III. IX. 6.) (Platon, Phèdre 230. A) Alcibiade 129. A.

C'était une inscription du temple de Delphes qui suivant l'opinion la plus répandue était un oracle d'Apollon. Socrate aimait à la répéter. Son sens primitif est que chacun avant de se charger d'une fonction, doit mesurer ses forces de manière à se tenir à égale distance d'une confiance exagérée et d'une défiance excessive de soi-même. Socrate insistait sur les inconvénients qu'il y a à s'ignorer soi-même et sur les avantages qu'il y a à se connaître. Celui qui se connaît disait-il (Mémorables IV, 2, 25) sait ce qui lui est utile et se procure le nécessaire, rien que le nécessaire, et vit heureux. Il disait que s'ignorer soi-même c'est être près de la folie (Mémorables, III, IX. 6)

Cette formule avait-elle un sens plus philosophique pour Socrate, On peut le conjecturer. Nous lisons dans le Phédon que Socrate n'a pas le temps d'approfondir

Phèdre

les questions de la mythologie, comme de savoir ce que c'est que les Gorgones, les Hippocentaures parce qu'il n'est pas arrivé à se connaître lui-même. Mais voyez là que la connaissance de l'homme est plus à la portée de tout esprit et qu'elle se suffit à elle-même. C'est l'idée d'une anthropologie indépendante.

Nous allons déduire de là le caractère de cette philosophie.

Elle consiste à détacher de ce grand tout qui embrassait la

474 action; nature, l'homme, comme un objet spécial, ce qui jusque là avait été l'accessoire devient maintenant le principal.

Ainsi Socrate affirme la possibilité d'une science de l'homme se suffisant à elle-même.

Cette science comprend deux parties 1°, la théorie, 2°, la pratique.

Quel est le rapport de ces deux parties Zeller dit. Chez Socrate la science est recherchée pour la vertu, et la vertu ne peut exister que par la science, peut être faut-il admettre une union plus intime encore de la science et de la vertu. Socrate ne distingue pas la pratique et la théorie, ce qu'il poursuit c'est l'étude de l'homme dans son unité et il ne les scinde en aucune façon.

Comment diviserons-nous l'exposition de cette philosophie

Puisque Socrate crée une science nouvelle et que cette science consiste à chercher les conditions de la bonne conduite de l'homme dans ses paroles et dans ses actions, il faut distinguer

1°, la méthode

2°, les résultats de cette méthode.

Dans les textes ces deux choses sont confondues. La méthode est toujours donnée en action. Pour la définir, il faut procéder par abstraction.

I. De la méthode socratique — Esprit général

Le critérium de la science c'est de faire accepter de tous infailliblement ce qu'on pense savoir (Mémorables IV, VI, I). Mais pour cela que faut-il savoir ? Ce qu'est chaque chose. Qu'est-ce à dire ? Il faut ramener les choses εἰς ὑπόθεσιν. Que signifie ce mot. Voici un exemple de ce procédé (Mémorables, IV, VI) εἰ δέ τις αὐτῷ περί του ἀντιλέγοι μηδὲν ἔχων σαφὲς λέγειν, ἀλλ' ἄνευ ἀποδείξεως ἤτοι σοφώτερον ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον ὧδέ πως.

C'est l'idée, la définition générale qui est présupposée par le jugement particulier qu'on énonce. Ramener les ~~de~~ choses à l'ὑπόθεσις, c'est ramener l'espèce au genre. Selon Socrate, en remontant ainsi au général on arrivera à cet accord, à cette ~~uniformité~~ unanimité des hommes impossible chez les sophistes et les physiciens. * ~~Leur~~ erreur des physiciens a été de donner tout de suite une forme ~~générale~~ universelle à l'idée qu'ils ont empruntée soit à l'observation, soit aux coutumes. Pour déterminer le particulier, il faut d'abord trouver le ~~général~~ genre prochain ? εἰς τὴν ὑπόθεσιν πάντα τὸν λόγον ἐπανάγειν. *

(Sophiste part, l'erreur des sophistes a été de s'en tenir au particulier.

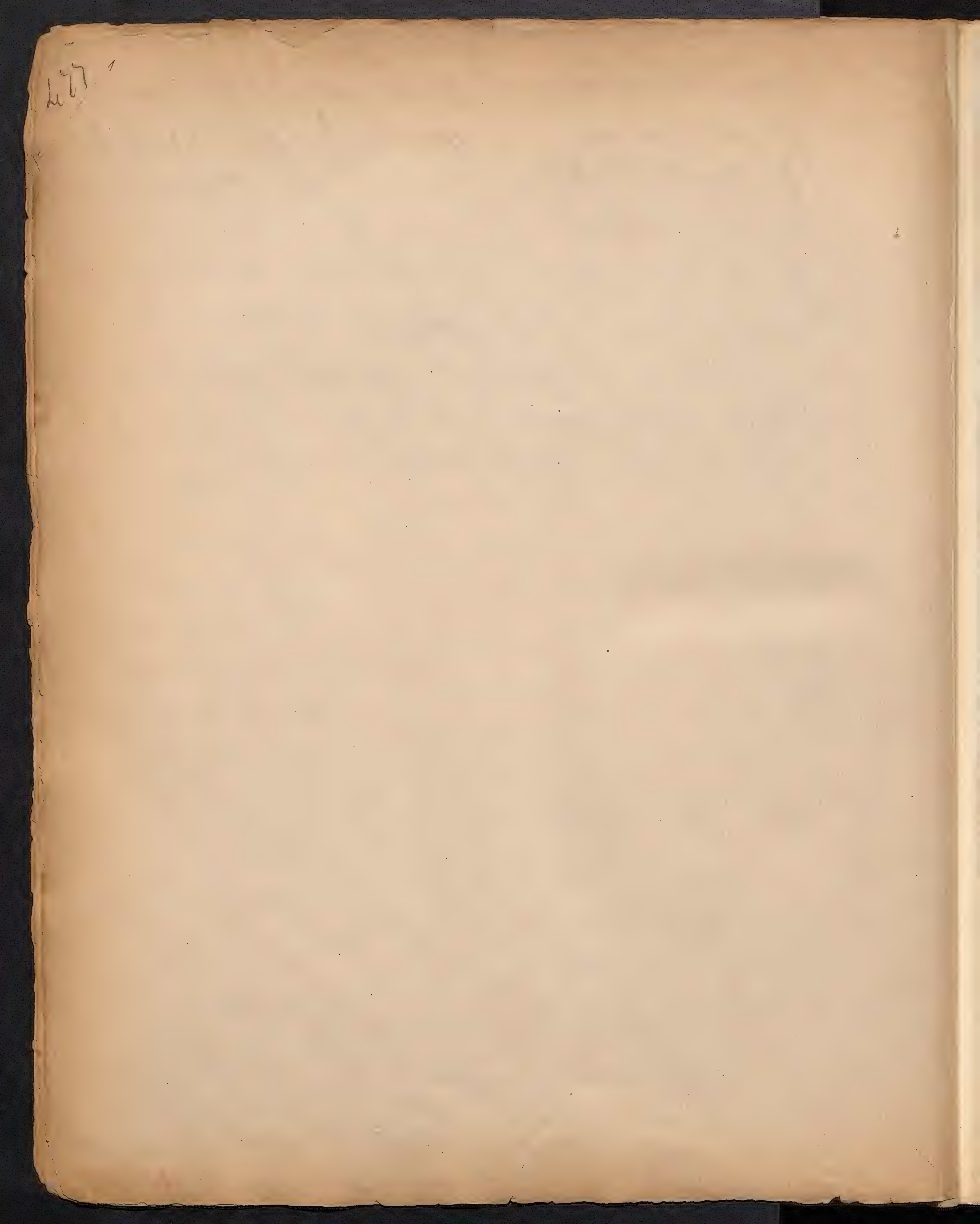
Forme générale. Cette forme générale, c'est d'une part la dialectique, de l'autre l'ἔρως, l'amour.

La dialectique c'est la discussion, la conversation, ce procédé s'impose à Socrate, il fait corps avec sa doctrine.

376 En +

~~Ainsi~~ Socrate cherche le général, mais s'il n'est en présence que d'une seule opinion, il ne pourra sortir du particulier. C'est la contradiction des opinions particulières qui excite l'esprit à chercher une opinion plus générale qui ~~co~~ les concilie. Or cette contradiction se produit surtout dans le διάλογος (Mémorables IV, V, 12)

Le διάλογος a ~~surtout~~ condition l'ἐγκράτεια. L'homme doit se posséder lui-même pour comprendre l'adversaire et dominer les diverses opinions émises.



XXXVᵉ Leçon

Socrate (suite)

La dialectique se compose 1° de l'ironie 2° de la maïeutique.

L'ironie consiste à questionner les autres sans jamais répondre et à amener par ces questions l'interlocuteur à confesser qu'il ne sait pas ce qu'il croyait savoir. (Platon Républ. I. 337. A et E) Socrate dans ces interrogations interroge et ne répond pas (Sophist. 183 B. 7.

La maïeutique est décrite dans le Théétète (p. 149 19.)
1° Socrate est lui-même stérile en sagesse ἄγονος σοφίας.
2° il aide les autres par ses questions à accoucher de ce qu'ils avaient dans l'esprit sans en avoir conscience. C'est en eux-mêmes que les gens interrogés trouvent les connaissances qu'ils mettent au jour.
3° ayant ainsi fait naître ce qui était dans l'esprit des interlocuteurs, Socrate examine avec soin si ce que l'âme des jeunes-gens enfante est une chimère ou un fruit réel; εἴδωλον καὶ ψεῦδος, ἢ γόνιμον καὶ ἀληθές (p. 150. c.).

L'ironie et la maïeutique soulèvent la question de l'ignorance de Socrate. Qu'en faut-il penser? Dans les deux procédés, elle est donnée comme un point de départ. Socrate interroge, dit-il, parce qu'il ne sait pas; mais cette ignorance en réalité est le résultat de l'ironie et de la maïeutique pratiquées sur lui-même.

l'ignorance résultant de la critique, c'est la connaissance de l'ignorance.

Cette ignorance est-elle sincère ? Hegel le croit et l'explique d'une façon originale et ~~en partie vraie~~ à coup sûr profonde. Socrate, dit-il, eut conscience de l'idée de la science, de sa forme, de ses conditions. Il confronta cette idée avec les connaissances positives qu'on possédait alors, et il trouva (entre les deux termes) une disproportion infinie. La science était pour lui la subsumption du particulier sous le général, ~~le λόγος ramené à l'hypothesis~~ : or la science de son temps ne ~~répondait pas~~ pouvait satisfaire à cette condition. La ~~idée~~ conscience de l'ignorance est ainsi née de la science, comme ~~l'idée du~~ le péché est née de la connaissance de la loi. Les Hégéliens ~~ont pris cette idée à~~ adoptent en ce sens l'idée de Saint-Paul ^(Rom. IV, 15 ; V, 13 ; VII, 7, 13). La norme a pour caractère l'universalité : or l'homme ~~ne~~ ne trouve pour ~~répondre à~~ réaliser devant lui cette norme que ~~de~~ des objets particuliers. Cette disproportion (de la création et de la forme) constitue, dans l'ordre ~~logique l'ignorance~~ moral le péché, dans l'ordre ~~moral~~ logique la ~~péché~~ conscience de l'ignorance.

Cette explication est trop métaphysique, ~~elle n'est~~ et pas assez psychologique. Hegel prouve (très bien) que le sentiment de son ignorance était fondé en soi, ~~ob~~objectivement : mais, comme historien, nous nous demandons ~~au contraire~~ si Socrate était sincère subjectivement. Or, en ce sens, (nous croyons que non : il est difficile de lui accorder une sincérité absolue. Son idée de la science n'est pas seulement pour lui une idée formelle, c'est un élément de la science. Il considérait peut-être cette conquête comme contenant déjà toutes les autres. Il n'est sincère que dans un sens raffiné, | au point de vue de ses auditeurs, c'est à dire dans un sens assez sophistique.)

| en tant qu'il se place

de 4°

Il estime que ses adversaires les sophistes sont dans une ignorance absolue. Je ne sais rien, dit-il, si je me mets à votre point de vue ; c'est une façon de dire : Vous ne savez rien. Mais, à son propre point de vue il croit posséder de la science : 1° le principe – 2° les ~~premières~~ applications les plus immédiates.

Maintenant l'ignorance de Socrate est-elle sceptique ?

Si l'on entend par là le doute érigé en système, il n'y a rien de sceptique dans Socrate. Mais Socrate a fait deux parts dans la réalité ; les choses divines, les choses humaines. Il met les premières au dessus de la portée de l'homme, & professe à leur égard une ignorance définitive. Mais en ce qui concerne ~~Il y a là une analogie avec Descartes, Locke et Kant.~~ ~~Dans~~ les choses humaines, l'ignorance est pour lui que l'état d'équilibre dans lequel se trouve l'esprit après avoir rejeté les préjugés et avant d'avoir cherché la vérité par la vraie méthode. Elle est un point de départ & nullement un point d'arrivée. Il y a là une analogie avec Descartes, Locke et Kant, dans le fond sinon dans la forme.

2° A côté de ces éléments logiques de la méthode socratique, il y a un élément bien plus étrange, l'amour : Ἔρως. Que vient faire l'amour dans une méthode ~~socratique~~ scientifique ? [Constatons d'abord l'importance que a eu l'Ἔρως aux yeux de Socrate. Il en est question chez tous les Socratiques. Tous, Platon, Xénophon, Antisthène écrivent sur l'amour. ^Et sans doute ~~Il n'est pas douteux~~ que Socrate n'entend par ~~Ἔρως amour~~ amour, non pas l'amitié pure & simple, mais l'amitié mêlée d'un élément sensible, affectif. C'est un sentiment passionné qui nous échauffe, qui exalte nos facultés. Sans doute Socrate flétrit l'amour physique : (mais) l'amour philosophique tel qu'il ~~comme il~~ l'entend est encore un sentiment

^ De quel amour est-il ici question ?

2181

passionné : il porte dans le Phèdre le nom de μανία.
Comment s'expliquer l'intervention de l'amour ?
D'après la maïeutique l'âme doit tirer d'elle-même
les idées qu'elle soumettra à la critique. La condition de la
science c'est donc la fécondité. L'amour intervient, semble-t-il, par analogie
avec la procréation physique. Le parallèle du corps et de l'âme
est constant chez Socrate et Platon. On s'explique ainsi que
Socrate recommande l'amour des hommes entre eux : les intelligences
se fécondent entre elles comme les corps.

Abordons maintenant l'étude des procédés
particuliers de cette méthode.

Ils sont de deux sortes : ~~positifs et~~ négatifs et positifs.
Les premiers sont des procédés de réfutation, Socrate est le premier
qui ait dit que l'âme a besoin d'être purifiée, qu'il faut
chasser les εἴδωλα qui offusquent sa vue : les premières géné-
ralisations de l'homme ~~sont~~ étant nécessairement fausses. [Comment
s'y prend-il pour produire cette réfutation ? En quoi consiste
son ἔλεγχος ? à montrer qu'il y a dans les opinions à réfuter
une contradiction interne. Voici comment Socrate procède ? Il
demande ce que c'est que la piété, la justice, etc. L'interlocuteur
répond par une formule générale. Alors Socrate pose de nouvelles
questions relatives à des cas particuliers, et amène ainsi l'inter-
locuteur à faire des réponses contradictoires à sa première réponse.
~~C'est un interrogatoire contradictoire~~. Xénophon nous en donne un
exemple dans ses Mémorables, IV, 2. Entretien avec Euthydème.
Socrate appliqua d'abord ce procédé aux idées des hommes
ordinaires, puis à celles des politiques, des poètes, des artisans en renom.
Nous ne voyons pas qu'il les applique aux spéculations des physiciens.

82

[L'ἔλεγχος se distingue de l'éristique. L'éristique ne prouvait rien elle avait pour unique fin de réduire l'adversaire au silence. Au contraire l'élenchos prouve qu'on ne sait pas. C'est un résultat négatif scientifique : l'éristique ne donne aucun résultat scientifique.

Nous arrivons aux résultats positifs

Il y a deux découvertes qu'on peut attribuer à Socrate :

1 l'induction ἐπακτικοὶ λόγοι

2 la définition générale τὸ ὁρίζεσθαι καθ' ὅλου. (

Zeller pense que ces deux procédés se confondent. On peut cependant les distinguer. La définition est le but, l'induction est la méthode.

Qu'est-ce donc que la définition (Mémorables IV, 6, 1.

Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι, τοὺς δὲ μὴ εἰδότας οὐδὲν ἔφη θαυμαστὸν εἶναι αὐτούς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν. ὧν ἕνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδέποτ' ἔληγε.

Ainsi Socrate considère comme ayant la science celui qui sait τί ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων. La définition c'est donc le τί ἐστι.

Cette expression vague a premier abord pour Socrate un sens très-précis.

C'est la répartition par genres (Mém. IV, 5. 12.) ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα.

Les γένη dont il est ici question sont des γένη naturels que Socrate distingue des unités purement nominales des sophistes. Il faut que le γένος soit naturel pour être accepté de tous.

2.8?

c'est là quelque chose de [illegible] . Les premiers philoso-
-phes n'avaient cherché que les κοινα, le genre
universel, la matière la plus éloignée. Socrate déclare
qui outre les κοινα | il existe des γένη ~~idea~~ ἰδία, et il
ajoute que ces ~~sont ceux là~~ principes prochains qui sont proprement l'objet de la science.
Les κοινα sont réservés aux dieux. L'homme ne peut comprendre
l'harmonie du tout : mais il peut grouper les choses en genres
particuliers. Socrate a donc inventé la subsomption spéciale
appropriée. Etant donnée une proposition particulière il la
subsume ~~dans~~ sous une proposition générale prochaine ~~et en~~ en considérant
les choses au point de vue qualitatif.
~~marque la place dans cette proposition~~.

~~| K. L. ἰδία~~
| K les choses sensibles

Ce système il paraît ne l'avoir appliqué qu'aux choses
humaines. Xénophon dans ses Mémorables I, 1.16 donne des
exemples des choses dont Socrate cherche la définition. περὶ τῶν
ἀνθρωπίνων, τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί
αἰσχρόν etc.

~~Mais~~ Si Socrate dit ainsi que nous devons répartir les choses en
genres, ~~il ne dit~~ nous ne trouvons pas de texte où il dise que nous devions grouper les genres pour
retrouver l'unité. (C'est que) Ceci rentrerait dans la recherche des choses
divines.

Quelle est l'origine de cette théorie de la définition ?
Les anciens philosophes avaient posé ainsi le problème de la
philosophie : concilier l'un et le multiple. Cette conciliation
sur le terrain de la réalité physique n'a pu être accomplie.
Socrate a certainement l'idée de ce problème ~~mais~~ et il transporte la
question sur le terrain des opinions et des discours des hommes, et il

284

trouve là une conciliation bien plus parfaite que ~~...~~ celles qu'on accordent les ... mécanistes sur le terrain du ~~...~~ le monde physique. L'un placé dans l'idée réside, non au fond, mais ~~se trouve dans les idées~~ au sein même du multiple : l'un & le multiple, en ce sens, sont intimement unis.

La définition est le but de la méthode. Les moyens ce sont les ἐπακτικοὶ λόγοι. Ces moyens consistent à s'élever de ce qui est donné à ce qui ne l'est pas.

Socrate est un philosophe tout pratique : il se demande quel qu'est-ce qui, en tant que donné, doit servir ici de point de départ est le point de départ qu'il faut prendre pour être sûr du succès dans les discours. ~~Le moyen~~ Or c'est, estime-t-il, ~~de condenser ...~~ ~~discours et~~ de procéder διὰ τῶν δοκούντων ἀνθρώποις (Mém. IV, 6. 15). Socrate citait à ce propos un passage d'Homère (Odyssée VIII, 171). Homère attribuait à Ulysse le mérite d'être un ἀσφαλῆ ῥήτορα parce qu'il ~~savait~~ procédait ~~discutant~~ en s'appuyant sur des propositions admises par tout le monde. (en l'interprétant à sa manière,

διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο (Mém.)

Ainsi le point de départ de Socrate n'est pas précisément l'observation des faits, ce sont ~~mais~~ les discours de la vie commune ~~l'étymologie~~. Il part des choses banales ~~communes, de la vie ordinaire~~, des μικρά et des στενά (Gorgias 497 c.). ~~D'une manière générale il part des causes pour aller à l'inconnu~~

^ d'après leur degré d'importance dans la nature,

Voilà quelles sont ses données. Comment les utilisera-t-il ?

Il se sert pour cela de deux méthodes :

~~Il les utilise par~~ 1° une méthode de correction. ~~c'est-à-dire qu'ayant~~ mis en avant un exemple, il en tire une définition, mais à titre provisoire. Il fait une ~~contre~~ nouvelle-épreuve qui corrige cette première définition. Puis quand la formule convient, sans ~~exemple ne comporte plus~~, ~~2~~ correction /, il croit avoir la vraie définition. C'est la variatio experimenti. ^ Après avoir cherché la définition du terme en question,

| à tous les cas que l'on peut considérer,

^ Non seulement il varie, mais il renouvelle l'expérience.

Li 83

il cherche la définition du courage. Il y a là un recours il a soit de correction, soit de vérification.

2° La deuxième méthode est celle d'analogie.

Elle consiste à appliquer / aux choses morales ce qui est vrai des choses matérielles. Ainsi pour savoir comment l'homme doit se comporter dans la vie domestique, il considérera comment se comportent le pilote, le charpentier, le musicien, Exemples Mém. III, 9 — Gorgias IV p. 460 B. définition du juste.

à un objet ce qui est vrai d'un objet du même genre. + La ~~princip~~ principale emploi de cette méthode consiste chez Socrate à appliquer

D'où vient cette théorie?

Socrate a ~~eu~~ le premier / l'idée de rapport: il sait que les choses peuvent varier suivant ~~leurs~~ rapports. Son induction a pour ~~méthode~~ but de distinguer ce qui est dans les choses données accidentel de ce qui est invariable, et d'éliminer l'accidentel. Ainsi de même que l'idée de la définition vient de ce que Socrate a distingué dans les discours des hommes l'un et le multiple, son induction vient de la conscience qu'il y a du multiple dans l'un, de l'accidentel dans l'invariable. La définition ~~discerne~~ donne l'idée de l'objet; elle cherche l'un au milieu du multiple: l'induction ~~dégage l'un du multiple; elle~~ sépare élimine le multiple. C'est ainsi que l'induction rend la définition possible.

~~| réfléchi sur~~ ~~les rapports différents~~ ~~selon les rapports~~ ~~qu'elles soutiennent~~. ~~alors~~ qu'elles soutiennent, alors qu'elles conservent, au fond, la nature une qui leur est propre.

86/
186/

P. Janet

36ème Leçon.

Socrate (Suite.)

La méthode de Socrate étant établie, cherchons la ~~mot~~ doctrine qu'il fonde avec elle. La philosophie socratique renferme-t-elle une physique et une théologie en même temps qu'une éthique. Dans l'antiquité on considérait Socrate avant tout comme un moraliste, dans les temps modernes on a voulu voir en lui non seulement un métaphysicien, mais un physicien. Schleiermacher reproche à Xénophon d'avoir restreint outre mesure la philosophie socratique ; ~~car~~ il est, dit-il, invraisemblable que Socrate ait eu l'intention d'abolir la physique spéculative. On peut, en faveur de cette thèse, faire valoir les arguments suivants. Platon en plus d'un endroit atteste que Socrate ne s'est pas élevé contre la physique en général mais contre la manière dont on la traitait ordinairement. Xénophon déclare lui-même (?)

Phédon : 96. A.
97. B.
Rep. VII. 529. A.
Philèbe 28. B.
Lois. XII. 966. E.

que si Socrate n'approuvait pas les difficultés de l'astronomie ce n'était pas qu'il les ignorât. De la philosophie Socratique sont sorties la philosophie Platonicienne et la philosophie Aristotélicienne dans lesquelles la physique a droit de cité. On prête donc à Socrate une physique téléologique: il aurait été novateur en physique comme en morale. [Il faut distinguer dans cette opinion deux assertions: ~~on peut en effet soutenir~~ 1° qu'il a été physicien dans sa jeunesse 2° qu'il l'a été aussi dans sa maturité. [En admettant qu'il l'ait été dans sa jeunesse on ne pourrait conclure qu'il soit demeuré physicien dans la suite. D'ailleurs l'a-t-il été? le texte du Phédon nous montre 96 et sq Socrate abandonnant l'ancienne physique pour la théorie des idées. Mais il est bien certain que cette dernière théorie n'appartient pas à Socrate; alors le commencement du passage a l'air une plus grande valeur historique.

Le signe démonique s'est fait entendre à Socrate dès ~~sa naissance~~ sa jeunesse; or on sait que c'est un oracle destiné à ~~[illegible]~~ suppléer à la faiblesse de la raison humaine, impuissante à pénétrer les causes physiques. Il a dû dès sa jeunesse considérer la physique comme ~~impuissante~~ incapable d'atteindre

~~à déterminer~~ le fond absolu des choses. [La question de savoir si Socrate dans sa jeunesse s'est livré à la physique mécanique n'a d'autre d'intérêt que par rapport à la seconde question. Socrate dans sa maturité a t'il professé une physique téléologique ?

S'il n'en était pas ainsi, dit-on, comment expliquer la physique Platonicienne et Aristotelicienne ? Mais on ~~cela~~ prouve seulement par là que ses principes ~~comportaient~~ une téléologie physique non pas que Socrate les a lui même développés dans ce sens. Nous invoquerons encore sur ce point son disciple. Socrate tient pour ~~Il a un caractère religieux et nous~~ ~~le montre considérant comme~~ impie de chercher les fins que se sont proposées les Dieux; il y croit sans mettre la téléologie en système. D'ailleurs cette téléologie ~~elle~~ est toute externe, ce n'est nullement une adaptation spontanée des choses les unes aux autres c'est un arrangement tout artificiel des choses, réglé sur un principe ~~de~~ d'utilité et non ~~de l'~~adaptation, idée plutôt religieuse que téléologique. Aristote a dit d'une façon tellement catégorique : « Socrate

a raisonné sur les choses éthiques.... περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν et point du tout sur l'ensemble de la nature » et encore avec Socrate la méthode de la définition s'est développée mais les recherches sur la nature ont pris fin. » Nous ne lui attribuerons donc pas une physique conçue comme science. Il en est de même de la théologie. Nous ne voyons pas qu'il ait appliqué sa méthode à déterminer ce Dieu qui pour lui surpasse la raison et la science.

Met. I. 6. 987. B. 1.

De part. anim. I, 1. 642 a 28.

Quelle science a-t-il donc constituée avec la méthode que nous avons indiquée ?

Il tournait son attention vers les côtés pratiques de la vie humaine et se demandait quelle est la meilleure direction à donner à l'activité humaine. Les arts mécaniques et la religion étaient les seules disciplines ~~conséquemment~~ qu'il trouvât constituées. Ces deux disciplines satisfaisaient-elles à tous les besoins de l'homme ? Les arts mécaniques ne s'appliquent qu'aux fins particulières, comme bâtir une maison, construire un navire. La religion s'applique aux fins ultimes, au bien absolu, définitif.

à l'homme ce qu'il ne peut savoir par lui même. Ils ne suffisaient pas selon lui à donner une direction complète à l'activité humaine, c'était son opinion que les Dieux aident l'homme à ~~sur des~~ s'il s'aide lui même. Il a restreint la part de la religion. Aussi les arts mécaniques et la religion laissent une lacune qu'ont aperçue les Sophistes sans songer à donner à l'homme une direction rigoureuse.

90

H90

Or, outre ces deux sortes de fins ~~Entre les arts mécaniques et la religion~~, il y a les fins générales, moyennes, que l'homme peut se proposer dans ses actions. La religion a pour objet le bien un, les fins générales sont encore multiples, amitié, tempérance, (justice) etc... pour ces fins qui sont générales sans être dernières, les Dieux ont livré l'homme à lui même. | ~~C'est~~ Là l'origine de l'éthique socratique. ~~Il~~ Socrate a déterminé le domaine des fins générales, multiples, humaines, relatives, (mais abstraites,) entre les arts mécaniques et la religion.

| D'autre part elles dépassent la ~~fin~~ portée des arts mécaniques, lesquels sont enfermés dans le particulier & le concret.

Il y a une analogie frappante entre cette doctrine éthique & la doctrine | logique de Socrate

Socrate ramène les actions aux principes qu'elles supposent, à leur ὑπόθεσις (comme les discours); il ne se renferme pas dans le particulier comme font les sophistes. Il ~~se place dans une~~ détermine fin générale qui est analogue à la définition.

Et d'autre part, ~~et ici encore~~ comme dans l'ordre théorique il réserve aux Dieux l'unité suprême, il ne systématise pas ses fins. Voilà comment il fait de l'éthique un domaine scientifique.

[Pour réaliser ces fins, générales et en même temps relatives, l'homme pourrait être tenté de s'en rapporter soit au hasard soit à la nature. [Le hasard, τύχη, ne suffit pas, la fin que nous cherchons est εὐπραξία. La réussite

mais εὐπραξία vient de εὖ πράττειν

ce qui suppose πράττειν agir par soi-même,

c'est le contraire de la τύχη. ~~Elle est le~~

~~contraire de πρᾶξις~~.

La nature joue certainement un rôle dans la formation de la vertu. Il y a des âmes ~~plus~~ naturellement robustes, comme des corps. Toutefois la nature est elle aussi insuffisante. [Quel est donc le ~~moyen à employer pour réaliser les fins éthiques~~ ressort de la vie morale? Le ~~moyen~~ ressort c'est la science, ἐπιστήμη. ~~Il~~ Socrate emploie comme synonymes ~~de d'ἀρετῆς~~ d'ἀρετῆς les mots φρονήσεις, λόγους, ἐπιστήμας. Dans Xénophon la justice et les autres vertus sont appelées σοφία. [De] quelle science est-il ici question? nullement de la science en général. Les vertus sont φρονήσεις les sciences, des définitions. C'est tout un de savoir la justice et d'être juste. Ce n'est pas la science en général qui est l'~~instrument~~ agent de la vertu, c'est la science de la vertu, du bien; c'est précisément la science de ces fins éthiques que Socrate a démêlées parmi les fins particulières.

Xen. III. 9.1.

Arist. Eth. Nic. VI.13. 1144.B.28
17
Eth. Eud. I.5. 1216.B.6.

Lachès. 194.D.

~~Quelles preuves dans~~ Socrate ~~et~~ démontre sa thèse en droit et en fait. [En droit, la science est nécessaire et suffisante pour la vertu. [Elle est nécessaire: Socrate le prouve

par l'analogie avec les métiers, les arts mécaniques. ~~C'est l'une des erreurs contre lesquelles~~ s'élève Socrate, protestant contre cette idée, que pour exercer un métier il ~~est~~ tout est inutile d'en connaître la théorie et que dans l'ordre moral la science ~~soit~~ est inutile. [Ce n'est pas tout: H. La science est suffisante. Ceci n'est pas vrai ~~de~~ en toute ~~espèce de science qu'il s'agit de mettre en pratique~~ matière. Mais pour le bien on ne peut le connaître sans le pratiquer. Dans ce cas et dans ce cas seulement, savoir et faire ne font qu'un (en effet) et dans ce cas seulement dans ce cas l'objet de la science présente pour nous un intérêt tel que spontanément nous l'embrassons. L'objet ici en effet n'est pas seulement ~~le~~ un bien mais <u>notre</u> bien; il n'est pas possible, si nous le connaissons, de ne pas rechercher et accomplir notre bien. Dans le second & le troisième textes la science ~~semble~~ est considérée comme ~~une force~~ efficace par elle même, parce que rien, mieux que la science, ne nous fait voir notre intérêt. C'est l'origine du mot fameux οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων ~~ὄλβιος~~ μάκαρ (Eth. nic. III, 7) et Socrate a vraisemblablement été jusqu'à dire qu'il ne dépend pas de nous

Xen. Mem. III. 9. 5
Plat. Prot. 352. C.
Eth. Eud. VII. 13: οὐδὲν ἰσχυρότερον ~~[illegible]~~ φρονήσεως.

d'être sages ou méchants. Si l'on demandait
à un homme s'il aime mieux être juste
qu'injuste il ne préférerait pas l'injustice. Gr. Mor. 1. 9.
La science est donc 1° necessaire 2° suffisante.

En *fait* nous constatons que les hommes
qu'on appelle vertueux sont ceux qui ont la
science des choses qu'ils accomplissent ; les
vrais chefs sont ceux qui savent commander,
Le pilote, le medecin, les hommes compétents Mem. III. 9. 11.
sont les vrais de κόσμος. Partout où il y a vertu il y
a science, le courage est une science, celle
d'en user habilement avec les dangers. De même
la piété c'est la science des lois relatives au culte des dieux ~~de ce qui est juste à~~ Mem. IV. 6. 4.
~~l'égard des hommes~~ ; La science est si nécessaire
que le même objet (par exemple l'argent) peut devenir un bien ou un
mal selon que l'on sait ou que l'on ne sait pas
en user. (Econom. 1) [Mais dira l'on, si l'on admet que la
science a pour suite immédiate la vertu, un
homme qui ferait sciemment une injustice, un mensonge par exemple,
serait plus juste qu'un homme qui
commettrait un mensonge sans le savoir ? — Il serait plus juste, répond Socrate,
car, connaissant ~~la réalité il sait~~ la justice, ~~et~~ il peut surmonter
l'injustice où il est tombé, celui qui ignore
ne peut surmonter son erreur, c'est le sujet
du petit Hippias. Socrate n'entend pas dire 371. 1. D.
par là que celui qui ment volontairement Mem. IV. 2. 19

de 94

soit juste; car s'il avait une science plus complète il saurait que le mensonge même extérieur est un mal; mais il est capable de justice: il a même déjà ~~il n'a pas une science complète~~ ~~il a du moins~~ ce commencement de ~~science~~ vertu qui consiste à ~~lui permet d'~~éviter le mal intérieur.

~~Il en~~ De ces principes il résulte 1° ~~que~~ qu'il y a l'unité de la vertu ~~et~~ que la vertu est une

2° que la vertu est susceptible d'être enseignée.

[Socrate paraît avoir dit le premier que toutes les vertus se ramenaient à l'unité. Là où existe une ~~vertu~~ toutes doivent exister. Mais Socrate n'a pu le dire dans le sens concret & absolu des Stoïciens; car ~~dans Xénophon~~ selon lui l'homme ne peut tout savoir et n'est σοφός que dans les choses qu'il sait. Socrate distingue donc entre la forme et les objets de la vertu. La forme est une c'est la φρόνησις; ~~il veut dire que~~ nous avons en nous le principe de toutes les vertus, car la φρόνησις qui engendre telle vertu n'est pas distincte de celle qui engendre telle autre.

(Xen. IV, 6, 7)

La vertu s'enseigne. Les idées Socratiques paraissent sur ce sujet encore assez confuses. Socrate rapproche μάθησις et μελέτη (l'exercice). Elles se rattachent au ~~γνῶ~~ γνῶθι σεαυτόν qui a son application particulièrement en morale,

Xen. III. 9
IV. 6.

Mem. IV. 1. 3
III. 9. 1.

Celui qui se connaît soi même est utile à soi même et aux autres.

Telle est la forme de la morale Socratique. Quelle en est la matière? Il y a sur la fin (matérialité de) la morale que des choses vagues. [De quoi la vertu est-elle la science? ~~La science de quoi~~. [Elle est la] ~~la~~ science, non des choses ou de Dieu, mais du bien humain en tant que réalisable pour l'homme. [Pour ~~le~~ déterminer ce bien nous voyons Socrate recourir constamment au langage, à la coutume, à la légalité, il ramène le juste au légal τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι. Il ramène la piété à la Mem. IV. 6. 12.
connaissance des prescriptions de la religion. Mem. IV. 3. 16.
[Toutes les fois qu'il ~~Il a souvent~~ raisonné pour démontrer la légitimité d'une fin, ~~et tous~~ ~~ses~~ ses raisonnements paraît~~sent~~ fondé~~s~~ sur des considérations d'intérêt. Le tempérant, dit il, vit plus Mem. I. 5. 6.
agréablement que l'intempérant; pour III. 12.
conduire à la modestie, il remarque que la fanfaronnerie nous attire du dommage et de la Mem. I. 7.
honte. Il est insensé, dit il, de tourner à notre détriment ce qui nous a été donné pour notre Mem. II. 3. 19.
utilité. L'on doit participer aux affaires publiques, car le bien être du tout réagit sur Mem. III. 7. 9.
celui des parties. [Mais est-ce là toute sa pensée? ~~D'autre part on nous le montre proposant à l'homme des biens plus élevés.~~

296

Lors même qu'on ne considèrerait pas comme socratiques les passages de Platon où la justice est ~~la~~ représentée comme la santé de l'âme, on mais le voyons nous à la fin de sa vie parler ~~beaucoup~~ de l'intérêt qu'on doit apporter à son âme, et de faire de la perfection la forme suprême de nos actions.

Nous distinguerons ~~Deux~~ deux [sortes] définitions du bien ; l'une, définition de mots, l'autre, définition de choses. La première, Socrate l'emprunte simplement à la coutume ; mais ce n'est que son point de départ ; il la soumet à l'analyse [ces idées] et alors ~~le bien~~ [il] nous apparaît toujours comme définissant le bien par l'utile. L'utile est le genre dont les biens sont les espèces. ~~C'est donc une fin intermédiaire entre les objets particuliers auxquels tendent les arts mécaniques et le bien absolu auquel tend la religion~~. Ce concept conserve le vague qui est lié à son origine empirique. L'utile comporte une foule de degrés depuis les arts jusqu'à la religion. Socrate recommande la tempérance et le perfectionnement de l'âme comme utiles toutes deux. Ce sont deux degrés différents de l'utilité. C'est pourquoi de l'école de Socrate sont sortis à la fois les Cyniques et

C'est ainsi que le bien, selon lui, c'est la piété, la justice, la tempérance, etc., d'une manière générale tout ce que le [illegible] appelle vertu.

de 97

les Cyrénaïques, ~~l'École de Mégare les mégariens~~,
~~divergeant~~ non pas sur la forme mais sur la matière de la ~~foi~~ vie morale.

Socrate néanmoins a commencé à déterminer ce concept d'utile ; il y a une réaction de la forme sur la matière. 1° L'utile doit être réalisé par la science, la poursuite de l'utile doit donc être une ἐνέργεια parceque la science est l'objet d'un travail de l'âme. 2° l'utile comme objet de science doit être quelque chose de général puisque Socrate a placé la science dans la recherche du général. C'est ainsi qu'il distingue sa théorie de l'utilité sophistique, il y substitue l'utilité objective qui cependant demeure présente & relative, et n'atteint pas l'utilité absolue de la religion. C'est à cause de cette réaction de la forme sur la matière que Socrate n'a pas besoin de définir le bien plus qu'il ne le fait. Au contact même de l'idée de science les fins reçues de nos actions vont s'épurer. Considérez ~~le plaisir~~ l'intérêt, appliquez y l'idée de science et vous arrivez à la vertu. ~~Il~~ Socrate admet le point de départ des sophistes dans l'ordre logique et dans l'ordre moral, il y applique ~~l'idée de science~~ sa dialectique et substitue du principe subjectif la ~~dialectique~~ science & la vertu à ~~aux~~ ~~la vertu et la science~~ l'opinion & au ~~plaisir~~ caprice. ~~aux utilités particulières~~

On ne voit rien dans Socrate qui ~~s'applique bien~~ constitue

Mem. III. 8.

spécialement ~~la~~ théorie du beau : il se confond dans la pensée de Socrate avec le bien et avec l'appropriation d'une chose à sa fin.



1099

37e leçon.

Nous avons distingué la forme et la matière générale de l'éthique. Socrate sans prétendre traiter complètement l'éthique, a défini certaines vertus. Il serait puéril de chercher une classification des vertus dans l'œuvre de Socrate; on peut seulement grouper ce que ses disciples lui font dire à ce propos. D'abord l'homme considéré surtout comme individu; — puis l'homme considéré dans ses relations sociales; — enfin l'homme dans l'état. — Trois vertus correspondent à ces trois situations : 1° l'ἐγκράτεια, empire sur soi, tempérance; — 2° l'amitié; — 3° la justice (V. les Entretiens de Socrate). Nous allons étudier ces trois vertus.

1° Ἐγκράτεια. — C'est l'indépendance à l'égard des sens (Mémorables I. 5. ; I. 6. 10. ; IV. 5.) Socrate lui donne un grand rôle; c'est la 1ère vertu d'un homme qui veut se bien conduire (Mém. IV. 5.). "Elle est le fondement même de la vertu" (Mém. I. 5. 4.). [En quoi consiste la science, la déduction de cette vertu? — C'est la détermination des motifs qui doivent nous porter à l'acquérir. 1° les avantages de la tempérance et les inconvénients de l'intempérance (Mém. I 6) S'il survient une guerre on ne choisit pas pour chef un homme esclave de son ~~maître~~ ventre; de même pour un précepteur, un intendant (Mémor. IV. 5 &) 2° Un autre motif plus philosophique, fond de la pensée de Socrate : il préconise la tempérance parcequ'elle

fait la ressemblance de l'homme avec la divinité. Cette ressemblance consiste dans la liberté de l'âme; — ce qui caractérise la liberté, c'est de se suffire à soi-même (Mém. IV. 5.) "Les hommes intempérants ne sont à nos yeux que des esclaves; — c'est la pire des servitudes, les passions étant les plus mauvais maîtres!" — Ceci éclaire toute la morale de Socrate; — ce qu'il veut, c'est assurer à l'homme la possession de soi; — se posséder en toutes circonstances. Voilà pourquoi, ~~son point de vue étant systématique~~ il accepte certaines coutumes qui choquent notre goût moderne. Il met de côté le sentiment, le point de vue esthétique; — il le sacrifie à la possession de soi. —

On pressent de là comment il développe ~~et tire de ces principes~~ la doctrine de la tempérance. — Se passer de tout ce qui n'est pas indispensable à l'existence, c'est l'essence de sa théorie; voilà pourquoi il refusait l'argent de ses disciples. Il y a bien un texte de Platon qui ferait croire qu'il acceptait de l'argent des pères riches, mais n'en exigeait pas (V. Apologie chap. 21). Ce texte est contestable si l'on s'en remet à Xenophon. Il refuse l'argent pour ne pas aliéner son indépendance (Mém. I 6). Il ne veut pas se donner un maître. —

Ce précepte de la tempérance ne se confond pas avec l'ascétisme chrétien. Socrate considère comme un bien la santé du corps aussi bien que de l'âme. (Mém. I. 12. de 4 à 6). — Il n'est pas rigoriste; — voyez plutôt son opinion sur l'amour. — Tout en se conduisant avec modération il admet tout ce qui se concilie avec la tranquillité. Il dit que quand on a trop de peine à se modérer à cet égard, on peut

301

obéir à la nature, pourvu qu'on ne se crée pas d'embarras: οὐ πράγματα πάρεχοι. – Par ce mot πράγματα il entend les conséquences fâcheuses de l'intempérance sur la fortune, l'honneur, la sécurité, et au pis aller l'esclavage. – Il n'a pas pour idéal la pureté morale, mais la possession de soi-même; ~~voilà son but.~~

Enfin non seulement il tient à assurer cette santé du corps et de l'âme, mais encore il préconise l'aisance domestique. (Economiques de Xénophon ch. II). – Ce n'est pas l'ἐγκράτεια des Stoïciens, encore moins l'ascétisme chrétien.

A cette vertu, se rattachent trois préceptes accessoires:

1°. relatifs au travail. Il faut expliquer peut-être par l'humble origine de Socrate, mais aussi par ses principes et son absence de poésie l'éloge qu'il fait du travail ~~même~~ manuel, et même des esclaves. (Mém. II 7). Un certain Aristarque se plaint dans ce passage que des parents (qu'il a recueillis chez lui) ne travaillent pas et qu'il ne peut les faire vivre. Socrate lui répond qu'il faut les faire travailler, au pain, à la laine &. Il aime à répéter un vers d'Hésiode sur la dignité du travail des mains Ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος &. (Mém I, 2, 56). –

2° le γνῶθι σεαυτόν appliqué au choix d'une profession.

3°. L'économique, enseignant à tirer parti des choses; – tout, si l'on s'en sert mal, devient pernicieux. Il faut savoir user des choses, en faire des "utilités". –

II. Passons aux relations sociales et à la vertu correspondante: l'amitié (Mém II de 4 à 6). [Quels sont les motifs qui doivent nous porter

287

à chercher des amis ? -

Il y a deux motifs principaux. 1° Les amis sont utiles, ce sont des biens "plus encore que les bœufs" (Econom. 7). 2° L'amitié est utile pour la science. Chez Socrate la science, la méthode et l'amitié sont solidaires. Selon lui, la science est tirée de l'esprit par une sorte d'accouchement, et ~~cette~~ la fécondation de l'esprit vient d'un amour moral. L'amitié qu'il recommande est une amitié mélangée d'un sentiment d'attrait, affectif. — Telle est la déduction de l'amitié ; — voyons en les développements. —

Dans les Mémorables se trouvent beaucoup de préceptes sur le choix d'un ami, il n'y a d'amitié qu'entre les hommes vertueux ; — de vrais amis feront tout l'un pour l'autre. (Mém. II 4.6. et ~~II~~ VI de § 21 au § 39). — Pour l'amour des jeunes gens il distingue celui ~~qui~~ qui cherche le plaisir physique et qu'il condamne, de celui qui ne cherche que le bien de l'objet aimé. — (Banquet 178, c ; — 180. c). C'est donc un amour qui admet un élément d'attrait sensible et n'admet pas la poursuite intéressée du plaisir ; — nous le reconstruisons sans bien le comprendre. -

Quant au mariage, comme il met au dessus de tout l'amitié qui féconde les esprits, l'amour entre hommes, il n'attribue pas une haute valeur à l'amour dans le mariage. Il a là dessus les idées répandues en Grèce (Discours du pseudo-Demosthène sur la courtisane Neaera ; il distingue trois espèces de femmes, les unes en vue du plaisir intellectuel, les autres en vue du plaisir sexuel, enfin les ~~femmes légitimes~~ épouses destinées à ~~faire~~ donner à l'homme des enfants légitimes et à ~~garder~~ administrer les choses de la maison). — C'est l'idée de Socrate ; — c'est dans cet esprit

903

qu'il s'intéresse aux vertus des femmes. (Economiq. de Xénophon). La femme légitime est très loin de suffire, dans ce joli tableau, à tous les besoins de l'homme. —

A cette doctrine de l'amitié se rattache une question soulevée par le Criton (49 B). Platon ~~lui~~ fait dire à Socrate que commettre une injustice, même envers qui nous en a fait une, est mauvais et honteux de toute façon. — Socrate a-t-il soutenu effectivement la doctrine qu'il ne faut pas rendre le mal pour le mal? — En tout cas il ne faut pas ~~la~~ confondre la pensée de Socrate avec la doctrine chrétienne, l'amour des ennemis (V. Zeller). Dans Platon lui-même le mobile n'est pas l'amour, le renoncement, l'esprit de mortification et de pénitence (on encore l'espoir d'une rémunération dans une autre vie): c'est l'idée de justice. Socrate d'ailleurs a-t-il réellement soutenu cette théorie. "Vaincre ses amis en bienfaits, dit-il, chez Xénophon, et ses ennemis en mauvais traitements, voilà la vertu" (Mém. II. 1. 6. 35). (Mém. ~~III~~, 8). Il ne faut pas appeler φθονος la tristesse qu'on ressent de la prospérité d'un ennemi; — c'est un chagrin légitime, tandis que φθονος, c'est la tristesse coupable qu'on ressent du bonheur d'un ami. — Donc il y a une contradiction complète entre Platon et Xénophon. Socrate a pu dire l'un et l'autre. L'homme peut rester maître de soi dans l'un et l'autre cas; ~~tout est~~ la plupart des préceptes particuliers prennent un caractère purement relatif dans ~~la~~ une morale (déjà aussi formulée que celle) de Socrate. ~~tout dépend des circonstances.~~

III ~~[illegible]~~ La vie politique, — et la vertu correspondante, la Justice (Voir les Mém. IV. 4.). On enseigne généralement que Socrate a distingué

304 / 50

les lois écrites et les lois non écrites et qu'il fait reposer les premières sur les ~~autres~~ secondes. — Nous ~~voyons seulement~~ trouvons (Entretiens avec Hippias, Mem. IV, 4) qu'il appelle la loi τὸ νόμιμον et distingue, tant dans les lois humaines, ~~écrites~~, que dans les ~~des~~ lois divines, des lois écrites & des lois non écrites. [Voyons donc la déduction du νόμιμον, soit humain soit divin.

Il coïncide avec la justice proprement dite. [Comment Socrate définit-il la justice proprement dite ? — par l'utilité, par le rapport des actions avec l'~~utilité humaine~~ intérêt de l'homme. — Qui observe le νόμιμον en retire du profit ; voilà comment le νόμιμον se confond avec le δίκαιον. — Telle est la déduction du νόμιμον.

La loi c'est ce que les citoyens d'un commun accord ont décidé de faire (Mem. IV. 4). Socrate soutient que qui observe ces lois observe aussi la justice (Mem. IV 6.8., — IV, 12) : En toute chose, ceux qui observent les lois ~~rendent plus de services à~~ sont mieux traités dans l'État. Dans la vie privée ou publique ce sont ceux-là qui inspirent le plus de confiance.

De même pour les lois ~~non écrites~~ positives divines. Elles aussi elles sont δίκαια ; qui les viole est puni, qui les observe est heureux. Ceux qui violent les lois humaines peuvent parfois se soustraire aux châtiments ; ceux qui violent les ~~autres~~ lois divines, ne le peuvent jamais. — Voyez la loi qui défend aux parents d'épouser leurs enfants. Qui la viole a des enfants mal constitués ; — Donc la loi est juste. Donc les dieux aussi ont voulu que leurs lois se confondissent avec

= δίκαιον c'est

la justice ? Le δίκαιον est la base commune de toutes les lois ; et
c'est l'utilité, lié à telle ou telle conduite.

Conséquences : il faut obéir toujours aux lois, ne pas se laisser troubler par la vue des lois souvent modifiées. [Rattachons à cela sa doctrine sur la πολιτική τέχνη, l'art de remplir sa place dans l'état, de contribuer à la prospérité publique. Socrate a considéré son ἐξέτασις comme une vraie mission politique ; - chacun doit être gouvernant ou gouverné (Memor. II, 1, 12). Il faut consulter ses forces, n'entreprendre qu'une tâche dont on a la science. [La souveraineté ne peut se fonder que sur la compétence. Socrate attaque donc l'aristocratie de naissance et y substitue l'aristocratie de l'intelligence.

On s'est demandé s'il condamnait l'esclavage ; - cette suprématie de l'intelligence semble supprimer la barrière entre l'ἄνθρωπος et le δοῦλος. "L'esclave qui travaille est supérieur à l'homme libre inactif" - (Mémor. ~~II~~, 7. 4 ~~Mém~~). Quelques historiens ont affirmé qu'il condamnait l'esclavage. Mais l'identification du νόμιμον et du δίκαιον l'empêche qu'il n'aille jusque là ~~que ce soit vrai~~. Il admettait peut-être cette suppression comme un idéal ; mais [illegible] la réclamer pour le prés[illegible] ~~était possible pour~~

1. condamnation de l'esclavage se conçoit chez

les sophistes qui distinguaient la φύσις du νόμος. Mais Socrate les identifie ~~confond~~ ; il ne peut condamner une chose que les lois approuvent. Aristote d'ailleurs ne le nomme pas comme ayant combattu l'esclavage. —

Malapert

XXXVIIIe Leçon.

Téléologie et Théologie de Socrate.

I. Téléologie.

La physique considérée comme science ~~se résout~~ disparaît pour Socrate ~~dans la~~ devant les arts mécaniques et ~~dans~~ l'éthique. Mais son système du monde impliquait relativement à la nature certains principes qui ne lui échappent pas. La science qu'il préconise, c'est la science des choses humaines ; science qui a dans l'homme son point de départ et sa fin. Une telle science est selon lui la condition nécessaire et suffisante de l'acquisition de l'Utile. Mais il est évident que l'utile dépend de conditions physiques. Il faudra donc pour ~~l'acquérir~~ que cette science soit efficace, que la nature conspire avec l'homme.

De là une téléologie, c.à.d. une doctrine de finalité des choses par rapport à l'homme, et surtout par rapport au Sage. Socrate la professe en effet.

Il montre comment tout est disposé dans la nature pour notre bien. Il énumère les bienfaits de la lumière, de l'eau, du feu, de l'air ; du soleil le jour, de la lune et des étoiles la nuit. Les astres permettent de mesurer le temps ; la terre donne des moyens de subsistance. Par l'alternative des saisons, le chaud et le froid sont tempérés. Il fait remarquer les services que nous rendent les animaux, la structure admirable du corps humain, spécialement des organes des sens ; la stature de l'homme, l'adresse de ses mains. Il voit dans l'instinct de la reproduction et de la conservation, dans l'amour de la vie et la crainte de la mort, autant de preuves de la sollicitude des dieux pour l'homme. Il admire sa perfection intellectuelle, sa mémoire, son langage, son sentiment religieux. Il signale avec ~~étonnement~~ admiration cette foi aux dieux implantée dans son cœur par la nature même et conservée de tout temps.

105 (gam)

508

Enfin, il mentionne la divination, les oracles qui nous avertissent [lorsqu'il nous est impossible de prévoir par nous-mêmes] les conséquences de nos actions. Socrate professe un respect et une grande admiration pour la divination. La croyance aux oracles est une de ses idées maîtresses (Mémorables IV. 3).

Cette téléologie a deux caractères.
1° Elle est entièrement relative à l'homme. L'homme est la fin de la nature.
2° Elle est tout externe. Elle consiste uniquement dans l'utilité. Il n'est nullement dit que les choses aient une tendance propre à réaliser une fin: elles sont utilisables pour l'homme.

La téléologie socratique est relative à son éthique. Tout cela le montre bien. Elle n'existe pas pour elle-même. La finalité ne peut venir que de l'intelligence disposant les choses [auxquelles elles sont disposées]. Mais les choses en elles-mêmes sont indifférentes aux fins en vue desquelles [...].

II. Théologie. [En principe.]

Le même caractère se retrouve dans la théologie de Socrate. Elle rentre soit dans l'éthique, soit dans l'inconnaissable. Dans l'éthique, quand il cherche la définition du pieux et de l'impie. Dans l'inconnaissable, quand il déclare que les dieux sont plus grands que l'homme, et que c'est folie de vouloir pénétrer les causes des choses, dont ils se sont réservé la connaissance.

Mais Socrate ne peut pas s'en tenir là. Ses idées sur la nature l'invitent à spéculer sur Dieu. L'intérêt même de la piété, l'importance qu'il attribue à l'intention, au côté interne de la conduite humaine le disposent tout naturellement à chercher dans certaines spéculations sur Dieu des motifs pour une certaine piété que les dieux recommandent.

Ainsi à la téléologie se superpose une certaine théologie, mais qui se rapporte entièrement à l'homme [comme cette téléologie].

L'existence de Dieu ressort immédiatement de la téléologie. Il est naturel de considérer comme les produits d'une intelligence les choses qui ont une utilité, qui sont utilisables. (Mém. I. 4. 2). Socrate prend ici pour point de départ l'analogie de l'esprit humain. De même que c'est un esprit qui en nous organise tout pour notre bonheur, de même des choses disposées en dehors [de nous] pour notre bonheur doivent être l'œuvre d'une intelligence.

Quelle est la nature de Dieu ? — Socrate parle ordinairement des dieux. Et il n'y a pas lieu de voir dans cette expression une concession aux préjugés populaires. Socrate partage la foi commune. Rien ne nous autorise à ne voir là que des symboles. Aucun texte ne vient à l'appui d'un pareil soupçon. — Mais de cette multiplicité se dégage pour lui très nettement l'unité d'un dieu suprême, phénomène d'ailleurs commun à cette époque chez les poètes et les philosophes (Héraclite et Anaxagore). Ce dieu suprême c'est ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους (I. 4. 5)., σοφοῦ τινος δημιουργοῦ (I. 4. 7). — [Socrate se représente le rapport de Dieu et de la nature comme le rapport de l'âme au corps, en élevant à l'infini | les perfections de | notre âme. C'est un Dieu invisible, partout présent, tout connaissant et tout puissant.

Telles sont les idées de Socrate sur la divinité. De même qu'elles sont issues de motifs moraux, de même elles ont des ~~résultats~~ conséquences morales. Si les Dieux sont bons pour les hommes, les hommes ont le devoir d'être pieux par reconnaissance. Cette piété de Socrate est à la fois très orthodoxe et très élevée. (Voir. Mém. IV. 3. — la fin du Phèdre Apostrophe de Socrate à Pan).

Quels sont les rapports du Dieu de Socrate et du νοῦς d'Anaxagore ? Il y a entre les deux de grandes différences.

1°. L'objet de Socrate n'est pas l'explication des choses ; c'est l'exhortation de l'homme à la piété. Par là le Dieu de Socrate a un caractère suprarationnel que n'a pas le Dieu d'Anaxagore. Le comment de son action nous échappe.

2°. — Il ne s'agit pas dans Socrate d'un ordre absolu des choses, d'une harmonie interne, mais d'un arrangement externe et relatif à l'homme, de l'utilité par rapport à l'homme. Au contraire, le νοῦς d'Anaxagore est censé avoir établi un ordre absolu et | existant | en soi.

3°. Le Dieu de Socrate ne se contente pas de donner au monde une première chiquenaude. C'est tout le contraire. Il intervient dans tous les détails des choses.

Pourtant, il y a des ressemblances. Le νοῦς d'Anaxagore a eu certainement de l'influence sur Socrate. (Phédon. 45. c.) Mais dans son système il a été absolument transformé : il est devenu un Dieu à l'usage de l'homme.

§10

III. L'Immortalité. — Ainsi la doctrine éthique de Socrate impliquait certaines vues téléologiques et théologiques. Elle appelait une troisième étude : celle de la question de l'immortalité. En recommandant à l'homme la poursuite de l'utilité immédiate et connue, Socrate n'a pas entendu limiter le bien à cette utilité. Il sait très bien que les résultats éloignés des actions nous échappent, et que ce sont pourtant ces résultats qui constituent le bien absolu. Il fait donc la distinction du bien relatif & du bien absolu, et par là est amené à se demander si la vie humaine est bornée à la vie actuelle.

Socrate s'est en effet posé la question. Si on s'en rapportait au Phédon, il l'aurait résolue positivement et avec certitude. Mais d'autres textes portent à penser qu'il a plutôt exprimé une espérance qu'une assurance. Dans l'Apologie, il parle de l'immortalité avec une extrême circonspection. De même, dans la Cyropédie (VIII. 7), se trouve un texte qui corrobore celui de l'Apologie, et qui le montre également hésitant sur la question. Mais dans les deux cas il maintient que ce qui nous arrivera sera pour le mieux. Les dieux savent s'il est bon que nous survivions, et, si cela est bon, nous pouvons avoir confiance en eux : ils nous donneront l'immortalité.

En somme, voici l'idée de Socrate. Les dieux nous ont donné tout ce qu'il nous est nécessaire de connaître. Or d'une part l'éthique peut se constituer sans l'immortalité. Et, d'autre part, cette question est obscure. Donc l'immortalité n'est pas nécessaire. Là éclate le caractère tout pratique de la philosophie de Socrate en ce qui regarde les ~~divinité~~ choses divines, comme en ce qui regarde les choses humaines.

Comparaison de la Vie et de la Philosophie de Socrate.

Ce rapprochement se fait de lui-même. Dans quelle mesure la vie de Socrate explique-t-elle sa philosophie ?

1°. Sa prédilection pour les affaires humaines, sa connaissance des hommes, son goût pour la discussion, sa communauté d'idées avec son pays et son temps, tout cela explique qu'il se soit proposé le même ~~but~~ objet que les sophistes : faire l'éducation intellectuelle et morale des hommes ; introduire l'art dans la vie générale ; le superposer à la nature dans l'ordre intellectuel et moral, comme | dans l'ordre ~~technique~~ matériel. Les hommes ~~ils~~ ont créé la culture intellectuelle et morale, la | civilisation ; la gymnastique de l'esprit.

(marge : | Déjà les hommes dans | formes supérieures de la)

2°. Le sérieux du caractère de Socrate, son ~~esprit~~ ~~reli~~ génie nous expliquent qu'il n'ait pas admis ~~la doctrine de~~ l'art pour l'art | , mais qu'il lui ait cherché 1°. une fin supérieure 2°. un fondement ^. Là où les sophistes voyaient une fin X, il n'a vu qu'un moyen X un application.

(marge : | comme les sophistes, ^ absolu ; X et un principe)

3°. La sagesse qu'il avait su acquérir ; la fermeté, la décision de son caractère, sa valeur d'homme font comprendre qu'il ait cherché cette fin et ce fondement dans la nature humaine. Il a eu conscience de la grandeur de l'homme.

4°. L'extrême richesse de sa nature qui admettait tous les contraires en les tempérant par ~~une~~ l'action d'une volonté intelligente, sûre de son empire, fait prévoir que pour résoudre la question de la fin et du fondement de l'art, Socrate cherchera un principe à la fois très large et très propre à comprendre ~~toute~~ la nature humaine | : c'est la science.

(marge : | tout entière)

5°. ~~La~~ La foi dans la mission fait présumer qu'il poursuivra son idée avec une extrême ~~courage~~ décision. « Οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός » Il y a là une déduction à outrance qui s'explique ~~en sachant~~ quand on sait qu'il obéit à l'ordre d'un Dieu.

6°. Sa mort nous apprend plus distinctement que son enseignement qu'au delà de l'utilité immédiate et sensible il admettait une utilité transcendante. « La mort qui va me frapper est un bien pour moi. »

5¹ 512

La philosophie explique de même sa vie qui paraîtrait si singulière ~~sans cela~~ si on la considérait isolément.

1o. On ne peut nier qu'il fut en possession d'un principe philosophique nouveau et fécond. On s'explique facilement alors qu'il se soit attribué une mission. On s'explique qu'il ait passé toute sa vie à la remplir. – On s'explique sa mort : il est mort pour la science.

2o. Ce principe nouveau et fécond, c'était l'idée d'une science des choses humaines, c.à.d. des fins relatives telles qu'on peut les induire des ~~que les donnent les~~ discours des hommes & de ~~humains et~~ l'expérience de la vie. Ceci explique le caractère à la fois révolutionnaire et conservateur de Socrate. Il est conservateur en ce qui regarde les fins : il identifie la justice et la légalité, la religion avec les pratiques : il accepte les objets que lui offre son temps. Il est révolutionnaire dans les moyens. On ne doit pas observer les lois de son pays en aveugle, mais par réflexion. Il y a là un mélange d'esprit de conservation et d'esprit de révolution qui est peut-être difficile à maintenir. Il est toujours à craindre que l'esprit curieux de la science ne détruise la pratique. La réflexion est pour l'ordre établi un auxiliaire dangereux.

Socrate est un sage grec qui raisonne sa sagesse et un raisonneur qui cherche dans les idées établies la matière de ses raisonnements.

Rôle Philosophique de Socrate.

I°. À l'égard des Sophistes, il a comme eux en vue la culture intellectuelle et morale. Mais il réprouve l'art pour l'art. Il préconise. 1° l'art au service des principes. 2° l'art par les principes eux-mêmes.
1° Il limite l'art, il n'admet pas qu'il se consacre à un objet quelconque. Il n'est bon que lorsqu'il travaille au triomphe du bien.
2°. Mais le plus original, c'est de dire que la cause finale de l'art en est en même temps la cause efficiente. Non seulement Socrate prétend qu'il ne faut consacrer l'éloquence qu'au bien, mais il soutient qu'on n'est éloquent qu'en défendant la justice. La science est ce qu'il y a de plus puissant au monde. Par là Socrate a transformé l'éristique des sophistes en logique ~~et Dialectique~~, et leur rhétorique en éthique. Il s'est proposé de former, non seulement des habiles, mais des hommes, agissant d'une façon bonne et utile, et capables de se suffire à eux-mêmes. (Phèdre βοηθῆσαι δυνατὸς αὑτῷ.)

II. — Par rapport aux philosophes antérieurs, Socrate a fait une révolution. Ils avaient cherché les principes suprêmes, l'Un. Pour ramener le multiple à l'unité, ils avaient trouvé deux méthodes.
1° Le symbolisme mathématique des Pythagoriciens.
2° Le mécanisme atomistique de Démocrite.
Mais de ces deux formes qui sont des expressions presque immédiates du besoin d'unité de l'esprit humain à la réalité elle-même, il y avait une distance infinie. Les phénomènes n'étaient alors ni connus, ni élaborés. Ces deux méthodes étaient prématurées. — Socrate déprécia peut-être outre mesure ces deux méthodes. Il partit des phénomènes les plus immédiats (quant à lui et pour nous), les phénomènes humains. Il leur donna une forme intelligible appropriée, la répartition en espèces et en genres. Il remplaça les κοινὰ par les εἴδη. Il ~~[illegible]~~ s'attacha à la qualité, et s'en tint à la détermination des genres, sous lesquels peuvent être subsumées les qualités qui nous sont données. — Alors se posa une nouvelle question. Fallait-il renoncer définitivement à ces principes communs ~~de~~ (qui cherchaient les) premiers philosophes ?

f 116

L'esprit humain ne s'y résigna pas ~~[illegible]~~ et Socrate se trouva suivi de deux grands génies ~~[illegible]~~ métaphysiques qui se mirent de nouveau à la recherche des κοινα. Comment allaient-ils procéder ? On pouvait (chercher à) ~~concilier~~ le mécanisme antique ~~principes [illegible]~~ avec la logique socratique. ~~[illegible]~~ Telle ne fut pas la marche (de Platon et) d'Aristote. ~~et de Platon.~~ Ils s'efforcèrent ~~voulurent~~ appliquer aux choses les principes nouveaux ~~particuliers~~ que Socrate avait trouvés pour l'homme. C'est en approfondissant le principe socratique qu'ils s'efforcèrent de retrouver l'unité suprême des choses. S'ils prirent cette voie, s'ils cherchèrent l'absolu dans les γένη, c'est en partie à cause du caractère tout hellénique de la philosophie socratique. Une école attique devait approfondir ces principes helléniques de préférence aux principes ~~orientaux~~ de l'ancienne philosophie.

(en partie orientaux

L. Malavialle

XXXIX

Les Socratiques.

Les demi-socratiques. – Les socratiques moralistes. – L'École de Mégare, l'École d'Élis et d'Érétrie.

Très nette au point de vue formel, la doctrine socratique avait laissé la matière de la science relativement ~~est~~ indéterminée. Il était contraire à l'esprit de Socrate de déterminer la fin dernière des choses; le mot bien n'était pour lui ~~plus~~ qu'un attribut, un prédicat. S'il en est ainsi, la doctrine de Socrate comportait divers développements. Développer c'est déterminer. Nous devons nous attendre à voir l'impulsion donnée par Socrate produire un certain nombre de courants différents.

L'un de ces développements n'aboutit pas, au moins tout d'abord, à la formation d'une école indépendante, il est représenté par les moralistes socratiques, les mégariques, les cyniques & les cyrénaïques. Le second développement original & complet: il consiste dans le Platonisme & l'Aristotélisme.

Nous devons considérer d'abord les continuateurs de la philosophie populaire de Socrate. Beaucoup n'avaient vu chez lui que l'éducateur moral: c'étaient Xénophon, Eschine, Simmias,

Cébès, Criton, Critobule son fils, Chéréphon, Chérécrate, Apollodore, Aristodème, Euthydème, Théagès, Hermogène, Phédonide, Théodote, Ménéxène, Ctésippe, Théétète, Socrate le jeune, Terpsion, Charmide, Glaucon, Cleambrotus, Diodore, Critias, Alcibiade, d. Socrate.

Xénophon d'Athènes naquit vers 444 et mourut vers 354. Il est vraisemblablement l'un des plus anciens disciples de Socrate. Ses ouvrages philosophiques sont la Cyropédie, les Ἀπομνημονεύματα, le Συμπόσιον φιλοσοφικόν et l'Οἰκονομικὸς λόγος. Quant à l'Apologie, elle est vraisemblablement apocryphe. [Xénophon a certainement reçu une forte impression de l'enseignement de Socrate. Dans la Cyropédie Cyrus nous représente un chef formé suivant les préceptes socratiques. Ce qui fait la force de ce chef, c'est sa science des hommes; seulement la science telle que l'entend Xénophon, est moins une véritable sagesse qu'une habileté de politique. De même dans ses autres ouvrages il recommande surtout les avantages matériels que procurent les vertus.

Eschine était l'un des disciples les plus attachés à Socrate, l'un de ceux qui avaient ~~ont~~ assisté à sa mort. Ses ouvrages sont vantés comme des modèles de la prose attique. Il passait pour exposer l'esprit de la philosophie socratique avec une extrême fidélité. Le très petit nombre de fragments qui nous reste justifient ce double éloge; mais ils ne montrent pas qu'Eschine ait été un philosophe original.

Simmias et Cébès étaient de Thèbes. Ils paraissent avoir été plus philosophes que Xénophon et Eschine. Mais il ne nous est rien resté de leurs ouvrages.

Critias et Alcibiade étaient des politiques qui ne s'attachèrent pas au côté moral de l'enseignement socratique. [De même le rhéteur Isocrate, quoique ayant appartenu au cercle socratique, fut un disciple de Gorgias et de Protagoras au point de vue de l'éloquence. Il dit que ses discours tendent à la vertu et à la justice; seulement il se place au point de vue du profit qu'en doivent recueillir les hommes.

Les Écoles issues de ~~Platon~~ Socrate sont au nombre de trois: l'école de Mégare, l'école cynique et l'école Cyrénaïque.

Il convient de réunir l'école de Mégare et l'école des cyniques. Toutes deux procèdent d'une combinaison de la philosophie de Socrate avec des ~~doctrines~~ idées tirées de l'éléatisme et de la sophistique de Gorgias, et ~~les~~ ces deux écoles viennent se fondre dans le philosophe Stilpon. Le cyrénaïsme s'y oppose à toutes deux comme procédant du scepticisme de Protagoras.

? Voy. p. 588 de ce cahier

Nous commencerons par le premier groupe des mégariques et des cyniques, et, dans ce groupe, par l'école de Mégare, qui a la physionomie la plus antique, puisque ses discussions sont presque des ~~[illegible]~~ reproductions de discussions éléatiques.

Quelles sont les sources de l'étude de la philosophie

318

de l'école de Mégare ? C'est tout d'abord un texte qui donne lieu à une discussion très difficile, un passage du Sophiste(1) de Platon. Ce sont ensuite : Diogène L. II. 106-119, Cicéron, 1ers Académiques, 2. ; et, parmi les ouvrages modernes, Henne, École de Mégare, Paris 1843, Mallet, Histoire de l'École de Mégare et des écoles d'Elis et d'Erétrie 1845, — ~~Brandt~~ Prantl, Zeller, etc..

La plus grande difficulté est la question de savoir si le texte du Sophiste 246 B. se rapporte aux Mégariques. Dans ce passage Platon, après avoir montré que nul n'a du non-être une idée claire, cherche si on a une idée plus claire de l'être lui-même. Il dit que sur la nature de l'être il existe deux opinions principales, la première est celle qui ramène l'être à ce qui tombe sous les sens, c'est une opinion grossière ; la seconde est très différente. Τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες, ceux qui contredisent les défenseurs de la première, se retranchent habilement dans un monde invisible situé au-dessus du nôtre, νοητά, et soutiennent que la réalité véritable consiste dans des idées intelligibles et incorporelles. Quant aux corps, dont leurs adversaires ~~soutiennent~~ affirment l'existence absolue, ils les divisent en parcelles à l'infini et ils ~~montrent~~ montrent que ces corps, loin de posséder la réalité absolue, ne sont autre chose qu'un perpétuel devenir, toujours changeant. "Sur ce point il existe une discussion immense et éternelle." Platon réfute ensuite non-seulement l'opinion des matérialistes, mais encore l'opinion exprimée dans ce texte. [~~Celui-ci~~ texte a une très grande portée si on l'applique aux Mégariques. Il fait ^

(1) 246 B.

^ de ces philosophes

de véritables précurseurs de Platon. Ils reconnaissent "νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη." Cependant ce n'est pas encore la doctrine platonicienne proprement dite. ~~Plus tard~~ Platon établit lui-même une différence entre cette doctrine et la sienne. ~~[illegible]~~

Les idées, dans ce système, n'ont aucune espèce de γένεσις; elles ne participent en aucune façon du non être: c'est une lacune, que Platon relève. Il prétend que c'est se faire de l'être une idée incomplète que de le restreindre à l'immuable, ἀκίνητον. Il est clair cependant qu'il y a là un premier essai de la théorie platonicienne des idées. [C'est Schleiermacher qui le premier a soutenu que dans ce texte il est question des Mégariques; a été adoptée son opinion, ainsi que Hermann, Stallbaum, ~~[illegible]~~ Brandis, Henne, Zeller. Elle a été combattue par Ritter, Peterson, Mallet, Ueberweg. Mr Mallet propose de rapporter ce texte aux Pythagoriciens, et Ueberweg à une première forme de la doctrine ~~pythagoricienne~~ platonicienne elle-même. [Tous ces critiques ont bien vu une chose assez évidente par le ton que prend Platon, c'est qu'il s'agit ici d'une doctrine historique et non imaginaire, et même d'une doctrine contemporaine de Platon. [Peut-on penser aux Pythagoriciens? Zeller dit | avec raison | qu'on ne trouve rien chez eux qui ressemble à une philosophie des idées où les principes seraient des essences qualitatives; on n'y trouve ~~pas~~ non plus ~~la dialectique de Platon~~ rien qui ressemble à une réfutation dialectique du matérialisme. ~~Cette doctrine nous est donnée comme l'~~~~adversaire~~ ~~antagoniste~~ ~~du matérialisme.~~

[Vient maintenant ~~Reste~~ l'hypothèse d'Ueberweg. Elle est extrêmement ingénieuse. D'abord la ressemblance avec la doctrine platonicienne est évidente. Aristote (1) dit que Platon

(1) Métaphysique I. 6. XIII. 4.

est le premier auteur de la théorie des idées. La doctrine mégarique serait dès lors la première forme de la doctrine de Platon, forme qu'il aurait dépassée plus tard. Cependant les termes dont se sert Platon | n'ont pas une valeur décisive : il ~~transforme toujours un peu~~ a l'habitude d'exposer les doctrines ~~en les exposant~~ des autres dans sa propre langue |. De plus rien n'indique dans la réfutation ultérieure que Platon combatte une doctrine qu'il aurait proposée lui même autrefois. L'hypothèse d'Ueberweg reste cependant ~~vigoureuse~~ soutenable, car tout porte à croire que la pensée de Platon a dû passer par cette opinion.

| Dans ce texte

| au risque de leur donner une précision ou une portée qu'elles n'avaient pas chez leurs auteurs.

En examinant ~~le texte~~ on peut signaler trois points de contact entre ~~les idées socratiques et~~ ~~avec~~ les doctrines connues d'ailleurs des Mégariques.

(1) les idées qu'il expose et

1° L'être, nous dit le texte du Sophiste, consiste dans un εἶδος νοητὸν καὶ ἀσώματον (1). ~~(1)~~ ~~(2)~~ (Il faut rejeter entièrement les sensations et les imaginations et ne croire qu'au λόγος. ~~Mais voici les textes plus précis.~~ ce n'est pas tout. Euclide rejetait la démonstration socratique par voie de comparaison ; il disait en effet que, si on compare le semblable avec le semblable, on ne découvre rien de nouveau, et que, si l'on compare le dissemblable avec le dissemblable, le terme ~~même~~ de la comparaison ~~est déplacé~~ ne concerne pas la chose (2). Cette argumentation n'indiquerait-elle pas qu'il faisait consister l'ἀληθινὴ οὐσία dans des εἴδη dépourvus de κοινωνία, de μέθεξις, analogues aux εἴδη que Platon combat dans le Sophiste. Le mégarique Stilpon disait : Ceci n'est pas ~~du charbon~~ un légume, car le ~~charbon~~ légume existait déjà il y a dix mille ans et ce que vous me montrez n'existait pas il y a dix mille ans. | Le concept semble donc être considéré + comme éternel.

(1) Or nous lisons dans Aristoclès apud Eusebium XIV. 17. 1, que, selon les Mégariques, il

(2) Diogène II. 107

| (Diog. II, 119)
+ par les Mégariques

2° Les εἴδη) sont entièrement privés de vie, de force, de
(du texte du Sophiste

1) Métaphysique IX. 3.

γένεσις ; ils sont ἀκίνητα. — Or nous lisons dans Aristote[1] que les Mégariques disent que cela seul est possible qui existe actuellement, en acte et non pas en puissance, et que le possible ne se distingue pas de l'actuel : seul celui qui bâtit possède la puissance de bâtir. N'est-ce pas la négation absolue de la ~~force des~~ γένεσις au sein des εἴδη ?

3° Les ~~Mégariques~~ philosophes dont il est question dans notre texte anéantissent les corps en les subdivisant en infiniment petits. — Or ~~c'était un~~ l'un des arguments favoris des Mégariques ~~par~~ était le ~~[illegible]~~ sorite, qui consistait précisément à faire évanouir la matière en la divisant en infiniment petits.

Le texte du Sophiste paraît donc devoir être rapporté aux Mégariques. — Plusieurs difficultés subsistent cependant. La plus grande est que εἴδη est un pluriel. Or Diogène nous dit dans

2) Diogène II. 206

les termes les plus précis[2] que pour Euclide, le bien est un sous différents noms, et il ajoute " τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, il supprimait les contraires du bien."

~~L'unité du bien dans la pensée de ces philosophes nous est~~

~~3) Eusèbe Praep. Evang. XIV. 17. 1.~~

~~encore attestée par Eusèbe[3] "ἓν τὸ ὂν εἶναι". Enfin il faut~~ Nous devons aussi tenir compte du texte de Diogène sur Stilpon[4] ; "très habile dans l'éristique, il supprimait les idées, ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη."

4) Diog. II. 119

Sur ce dernier point Zeller adopte ~~la méthode~~ la correction de Hegel et soutient que les mots "ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη" sont une erreur du copiste et doivent être supprimés. C'est peut-être un procédé bien sommaire. D'ailleurs l'unité du bien affirmée par le texte de Diogène reste toujours en contradiction avec l'existence des εἴδη ἀσώματα. — Zeller lève la difficulté en supposant une évolution dans la pensée d'Euclide.

Selon lui Euclide part du socratisme. Il en déduit une pluralité d'idées, d'essences incorporelles conçues en opposition aux choses sensibles. Cette doctrine se forme d'abord dialectiquement et est destinée à combattre le matérialisme ; puis, peu à peu, dans la métaphysique des Mégariques, l'hypothèse d'une pluralité d'essences fait place à l'idée de l'unité de l'être qui se confond avec le bien. – Telle est l'opinion de Zeller. [On peut élever quelques doutes. Le Mégarisme ne paraît pas être allé chronologiquement du socratisme à l'éléatisme. Aucun texte ne dit qu'Euclide ait suivi cette voie. Les textes semblent plutôt prouver le contraire. Diogène[1] dit même qu'il a subi d'abord l'influence des Eléates. Est-ce que l'hypothèse des εἴδη ne suppose pas déjà l'intervention de l'éléatisme ! Il faut déjà être éléate pour construire la doctrine des ~~νοητὰ~~ εἴδη[^], et, si l'on applique l'éléatisme à la ~~[illegible]~~ spéculation de Socrate, le premier fruit de cette opération ~~[illegible] ne faut-il pas commencer par rechercher la réalisation matérielle de l'un dont les Eléates ont déterminé la réalisation formelle ?~~ ne sera-t-il pas une doctrine d'unité ?

Reprenons le texte du Sophiste ~~quelques-uns de ces textes~~. Si l'on examine de près tout le contexte, on voit que Platon ne s'occupe pas ici ~~[illegible]~~ de l'un et du multiple, mais du νοητόν et du σωματικόν. Il dit dans une sorte de résumé (Soph. 249 c, d.) ~~[illegible]~~, qu'il ne faut pas plus admettre un tout immobile sur la foi ~~adopter l'opinion~~ de ceux qui posent ~~[illegible]~~ l'un ou plusieurs idées, qu'il ne faut prêter ~~un tout immobile~~ ; l'oreille à ceux qui veulent que toutes choses se meuvent partout & à l'infini. ~~[illegible]~~ La question de savoir si l'immobile sera placé dans un seul être ou dans plusieurs idées est ici secondaire. Il s'agit ici de la forme de l'être plus que de sa matière.

1) II. 30

[^] ἀκίνητα

(ap. Eus. praep. ev. XIV, 17, 1 : ἠξίουν οὗτοί γε [οἱ περὶ Στίλπωνα ἢ Μεγαρικοὺς] τὸ ὂν ἓν εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν ἕτερον εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τοπαράπαν)

~~question de νοητόν et de ἀσώματον. [illegible]~~
~~Sorte au sens abstrait, et ne signifie pas qu'il y ait plus~~
~~d'un εἶδος. On peut très bien concevoir que la forme de l'être~~
Et de même [contexte d'Aristoclès] nous montre dans l'immobilité la
~~soit indiquée par un pluriel. Le texte d'Aristote semble~~
marque générale & commune du critère de l'être. ~~de l'être~~ Il semble dès
~~indiquer un critère de l'être. La propriété au point de vue~~
lors que l'on pourrait appliquer aux Mégariques les lignes du
~~formel est d'être un, celle du non-être est d'être multiple.~~
Sophiste en un sens particulier que nous allons essayer de déterminer.

[Parménide, après avoir constitué une ~~philosophie~~ métaphysique absolument stérile, voulut aussi faire une physique, et il essaya d'y donner une place à ses propres principes, qui cependant selon lui, ne portaient que sur l'être métaphysique ~~l'illusion~~. Il s'est donc servi des principes métaphysiques pour constituer une physique de l'illusion. On peut supposer que les Mégariques en ont fait autant dans l'ordre intelligible et ont procédé comme il suit. L'être consiste dans le bien ; c'est le ~~un~~ principe, mais c'est un principe stérile. Or les éristiques sont des dialecticiens. Il leur faut discuter l'opinion commune. Ils se serviront donc, comme Parménide, de leur concept de l'être pour définir le multiple. Si le multiple ~~il~~ existait, il se composerait d'εἴδη νοητὰ καὶ ἀσώματα, analogues à l'être qui seul existe. ~~Il faut concevoir les principes du multiple par analogie avec le seul être absolu qui est le bien, et l'on s'explique aisément que dans leur discussion dialectique les Éléates se soient constamment servis de cette doctrine.~~ La marche ~~évolution~~ que nous supposons est plus vraisemblable que celle de Zeller. Pour donner une matière au bien un, ils descendent à la pluralité des εἴδη, préparant ainsi le Platonisme. [Cette explication nous paraît

rendre compte du membre de phrase que Zeller se croyait obligé de supprimer dans Diogène «ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη». Quand Stilpon dit que le légume existe toujours, il veut dire que, s'il était réellement, ce serait une idée, et qu'en ce cas il serait de toute éternité. Quant à lui, personnellement, il supprime non seulement la chose elle-même, mais encore l'idée qui n'est qu'un mot, «ὄνομα». [Enfin nous nous expliquerons que Platon se soit attaché surtout à ce point de la doctrine des Mégariques. Pour lui, ce qui n'est admis qu'hypothétiquement par les Mégariques est admis catégoriquement.] Tandis que les Mégariques allaient de l'un au multiple, Platon va du multiple à l'un. Étant données les idées multiples identiques avec l'être, se demande Platon, comment peuvent-elles se ramener à l'un? Il exprime la doctrine mégarique sous la forme qui est le point de départ de la sienne.

En résumé, le texte se rapporte bien aux mégariques, mais il n'y faut pas chercher leur doctrine centrale et complète, il n'y faut chercher que le critère qui résulte de cette doctrine pour déterminer d'une manière intelligible dans la discussion la nature des concepts.

(1) 527

A. Monod

Mardi 12 Avril 1881.

L'Ecole de Mégare et l'Ecole d'Elis et d'Erétrie (suite)

Convient-il d'exposer la philosophie de l'école de Mégare en considérant séparé-ment les principaux philosophes de cette école, ou bien en les considérant collecti-vement? L'état des sources rend diffi-cile la détermination de ce qui apparti-ent en propre à chacun d'eux. Cependant il est utile de les distinguer, parceque on remarque dans l'école de Mégare un progrès, une évolution. Elle présente trois moments principaux: D'abord une dialectique dogmatique; c'est le caractère général des doctrines qui appartiennent à Euclide. En second lieu, une doctrine purement formelle ou éristique proprement dite (Eubulide, Diodore Cronus et Philon) - Enfin, avec Stilpon, une fu-sion du mégarisme et du ~~autres doctr~~ Cynisme ~~-nes~~. Nous répartirons donc en trois

groupés les philosophes de l'école de Mégare.

– Relativement à Euclide v. Diogène II, 106 et sq – Théétète 142.

Euclide était vraisemblablement plus âgé que Platon. L'époque de sa vie ne peut être déterminée avec plus de précision. Il naquit à Mégare. Il fut un disciple assidu de Socrate, dont il fréquentait les entretiens en venant exprès de Mégare où il résidait. Il assista à la mort de Socrate. Après la condamnation du maître, Platon et divers socratiques demeurèrent quelque temps chez lui. [Diogène nous dit qu'il fut initié aux doctrines de Parménide. Les connut-il avant ou après celles de Socrate? c'est ce qu'on ne peut dire avec certitude. Cependant il est vraisemblable qu'il connut d'abord la doctrine de Parménide. Il fut le chef d'une école dont les disciples portèrent d'abord à cause de lui le nom de μεγαρικοί, plus tard, nous dit Diogène, celui de ἐριστικοί, et enfin les derniers celui de διαλεκτικοί, "à cause de leur coutume de procéder

par demandes et réponses." C'est bien là le sens primitif de la dialectique. Mais il ne faut pas en conclure que tous les éristiques ou tous les dialecticiens doivent être comptés parmi les mégariques.

Nous distinguerons deux parties dans la doctrine d'Euclide, la partie positive et la partie négative. [Dans la partie positive elle-même nous distinguerons le principe et les conséquences. [Le principe nous est donné par un texte de Diogène (II, 106) "Il déclarait que le bien est un et qu'il est appelé de divers noms, tantôt φρόνησιν, tantôt θεόν, tantôt νοῦν." Ce ne sont là que des noms. Euclide supprimait tout ce qui n'est pas le bien, τὰ ἀντικείμενα, car il disait que tout ce qui n'est pas le bien n'existe pas, le bien étant le seul être: τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων. Le bien comprend tous les noms divers dont on désigne l'être.

— Quels sont les motifs de cette doctrine? Ils consistent dans la

déduction suivante : L'être se reconnaît à un certain nombre de caractères. Or ces caractères se rencontrent dans le bien. Donc le bien est l'être. – Les caractères par lesquels on distingue l'être, ce sont ceux qui ont été déterminés par les Éléates, l'unité et l'identité, ἕν, ὅμοιον, ταὐτόν. Or le bien est un et identique. Donc le bien est l'être. L'être, dont les Éléates avaient défini les caractères formels a sa matière, son sujet dans le bien. C'est ce que nous trouvons dans un passage de Cicéron (<u>Dernières Académiques</u>, II, 42, 129) "Megarici qui id solum bonum esse dicebant quod esset unum et simile et unum semper...."

La conséquence principale qu'Euclide paraît avoir tirée de ce principe est la suivante. – <u>La vertu est une</u>. ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο (Diogène VII, 161) – Diogène dit encore, en parlant du stoïcien Ariston qu'il ne faisait pas comme les Mégariques, qui n'admettent qu'une vertu appelée de plusieurs noms.

Telle est à peu près la seule conséquence tirée par Euclide de son principe que nous rencontrions dans les textes, du moins en ce qui concerne la partie pratique, éthique de sa doctrine positive. Mais nous pouvons ajouter deux propositions qui ont un caractère exclusivement théorique et qui se rattachent aussi à cette doctrine positive.

1° Le réel seul est possible. Cette doctrine nous est rapportée par Aristote dans le langage qui lui est propre (Métaphysique, IX, 3). "Il y a des hommes qui prétendent comme les Mégariques qu'une chose n'a de puissance que lorsque elle est en acte" – ὅταν ἐνεργῇ – "Ainsi celui qui ne bâtit pas n'a pas la puissance de bâtir".

– 2°. Une assertion ~~qui ne paraît pas déterminée par les autres~~ relative aux sens et à la raison. Aristote dans Eusèbe, praeparatio evangelica XIV, 17, 1 dit des Mégariques: Ils pensent qu'il faut rejeter les sensations et ne croire qu'à la raison.

(Aristoclès V, p. 523)

— J'arrive à la partie négative de la doctrine d'Euclide. Elle se compose pour nous de trois thèses.

— 1° L'indication d'une méthode générale de réfutation. C'est la réduction à l'absurde, la réfutation par les conséquences. Ce point de la doctrine nous est rapporté dans un langage stoïcien par Diogène (II, 107). « Euclide réfutait les raisonnements de ses adversaires non en attaquant les prémisses, mais en considérant les conséquences. »

— 2° L'indication de la méthode employée par Euclide contre les Ioniens. C'est la κατὰ σμικρὰ διαίρεσις. — Diviser la matière, dont les Ioniens admettent l'existence, en ses dernières particules : c'est l'origine de ce qu'on a appelé plus tard le Sorite. Euclide montrait que cette division est sans limite, et qu'ainsi on n'arrive jamais à un élément fixe auquel puisse s'arrêter la pensée. Donc rien de ~~essen~~ substantiel dans la substance corporelle ; ce n'est qu'un phénomène sans cesse

en mouvement.

3° Euclide paraît avoir usé aussi d'une méthode qui fut dirigée contre Socrate et qui consiste à nier la possibilité de l'explication par comparaison. Voir Diogène II, 107: τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνῄρει. De deux choses l'une, disait-il; ou l'on compare une chose à son semblable ou on la compare à une chose dissemblable. Si on la compare à son semblable, on ne la rend pas plus claire par là. Si le terme de comparaison n'est pas semblable à la chose qu'on veut expliquer, il est hors de la question. — Cette objection est fondée sur l'identification de l'autre et du contradictoire, paralogisme que nous avons déjà rencontré. Le ἕτερον n'est pas le ἀντικείμενον. Ainsi les ~~Eléates~~ | Mégariques arrivent à formuler la réduction à l'absurde du principe de contradiction.

Donc, en résumé; 1° Euclide a appliqué au bien socratique le concept éléatique de l'être, concept qui

primitivement

90
94

était purement logique et qu'il ~~fut~~ avait été ~~bientôt matérialisé~~, ~~réalisé dans la matière~~, ~~dans Zénon, Mélissus etc.~~ Euclide ~~applique ce principe à une nouvelle matière.~~ Il remonte jusqu'à Parménide et applique différemment son principe.

les Éléates n'avaient su donner un contenu qu'en le matérialisant.

— 2° Euclide ~~recommence~~ renouvelle au profit de cette nouvelle forme de l'éléatisme la dialectique de Zénon contre l'opinion. Par là il est le fondateur de la dialectique mégarique. Mais elle n'a pas encore chez lui le caractère purement formel qu'elle prendra chez ses successeurs. Après lui la forme va se distinguer de la matière, il va en effet falloir prendre possession de cette dialectique, la recueillir détachée de l'objet matériel pour l'appliquer aux objets suprasensibles. Ce qui sera la tâche de Platon.

Deuxième moment de la philosophie de l'école de Mégare. — Eubulide et Alexinus. — Diodore Cronus.

[Sur Eubulide, voir Diogène II, 108 et sq — Cic. de Divinatione II, 4, 11 — 1re Acad. II, 30

Eubulide était vraisemblablement contemporain d'Aristote. Il vécut vers le 2e tiers du 4e siècle. Né à Milet il fut le disciple, médiat ou immédiat, d'Euclide et paraît avoir été un adversaire acharné d'Aristote. [Euclide n'avait pas réellement commencé une nouvelle évolution philosophique; il avait simplement greffé le principe socratique sur l'Éléatisme. De là la stérilité de la partie positive de sa doctrine. Ses successeurs furent portés par suite à s'attacher exclusivement à la réfutation du sens commun, et Eubulide passe pour avoir inventé plusieurs des sophismes indiqués dans l'école mégarique. — Le menteur, ψευδόμενος — L'Électre — L'homme caché, διαλανθάνων — Le voilé, Le sorite, Le cornu et le chauve. Voy. Diogène II, 108.

Le plus important est le sorite ou le tas. Combien de grains faut-il pour faire un tas de blé? Si le nombre est très petit, il n'y a point de tas. D'autre part, ce n'est point un seul grain qui peut constituer un tas, mais une pluralité. Pourtant on arrive à former

536

un tas en ajoutant des grains un à un. Quand nous obtenons ainsi un tas, ~~c'est-à-dire~~ il se trouve donc qu'un contraire s'est changé en son contraire sans raison suffisante. Cela démontre la nature fluide des choses sensibles, c'est-à-dire la propriété qu'elles ont de passer d'un contraire à l'autre. Tout consiste dans une γένεσις perpétuelle.

<u>Le Voilé</u>. (Arist. soph. elenchi 24, 79, A) Connais-tu cet homme qui est voilé? Non. Mais c'est ton père! Or tu connais ton père. Donc tu connais et ne connais pas ~~une~~ la même personne. Cela démontre encore que la substance corporelle implique contradiction. [On a tenté jusque dans les temps modernes (Herbert ~~Spencer~~) d'établir cette ~~proposition~~ doctrine. Ce sont là des applications du principe de contradiction entendu sans exception de temps ni de rapport. C'est pourquoi Aristote ajoutera à ce principe ces mots: ἅμα καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Les Mégariques qui ~~suppriment ces mots~~ omettent ces restrictions arrivent à établir qu'une chose est et n'est pas à la fois.

— Alexinus. Voy. Diogène II, 109.

4)

Sextus Empiricus - adv. math. IX, 107.
Il était contemporain de Zénon de Citium, le fondateur du stoïcisme et florissait à la fin du 4e et au commencement du 3e siècle. Il fut, mais non immédiatement, disciple d'Eubulide. Plutarque nous rapporte qu'il fut en lutte avec Stilpon, Ménédème et Zénon. V. Diog. II, 135. Il est appelé par Diogène ἀνὴρ φιλονεικότατος. On l'appelait par raillerie Ἐλεγξῖνος. On cite de lui une argumentation contre la doctrine stoïcienne suivant laquelle le monde est raisonnable, c'est-à-dire qu'il y a une raison dans le monde. Zénon, pour l'établir [cette doctrine], partait de ce principe que le monde est ce qu'il y a de meilleur. Or la raison est meilleure que le manque de raison. Donc le monde est raisonnable. Alexinus répond : Le monde est alors poète et grammairien, parce que être poète et grammairien est meilleur que de n'être ni l'un ni l'autre. Voy. Sextus adv. math. IX, 107.

— Diodore Cronus —

Voy. Diogène II, 111 - Sextus adv. m. X, 85

Diodore Chronos florissait vers l'an 300. Il est né à Jasos en Carie et est au nombre des plus célèbres dialecticiens de l'école de Mégare. Sextus l'appelle διαλεκτικώτατος. On peut ramener ses raisonnements à trois points principaux. Il a argumenté — 1° contre le mouvement — 2° sur le possible — 3° sur les propositions ~~conjointes ou~~ conditionnelles.

— 1° Contre le mouvement, quatre objections qui sont à peu près celles de Zénon d'Elée. [~~V. pour la première Sextus, hypotyposes pyrrhoniennes II, 242~~] [A Si un corps se mouvait, il devrait se mouvoir soit dans l'espace où il est, soit dans celui où il n'est pas. Or il ne peut se mouvoir dans le premier qu'il remplit, ni dans l'autre, puisqu'il n'y est pas et n'y peut ~~donc~~ par conséquent ni agir ni pâtir. — [B — Ce qui se meut est dans l'espace ; or ce qui est dans l'espace est en repos. Donc ce qui se meut est en repos. (Sextus, Math. X, 112) — [C — λόγος περὶ τῶν ἀμερῶν. Argument des indivisibles. (Sextus adv. math. X, 143) — Les corps sont formés de points infiniment petits situés dans des parties de

Sext., Hyp. p., II, 242.

599

l'espace correspondantes. Quand il
corps est en A, il ne se meut pas, il remplit A.
Arrivé en B, son mouvement a déjà
cessé. Donc il ne se meut ni en A ni
en B, ni en C – etc – Donc il ne se
meut en aucun espace, il ne se meut
jamais. — [Ces raisonnements repo-
-sent sur l'idée éléatique de l'un ex-
-clusif du multiple, appliquée à l'espa-
-ce et au temps. On constitue l'espace
par une synthèse mécanique ~~avec~~ des
éléments discontinus. Selon Aristote
l'espace et le temps doivent être conçus
comme des touts continus donnés et
non des résultats obtenus par ~~des~~ ad-
-ditions. —

D-4e argument contre le mouvement.
A ces trois arguments s'en joint un autre
assez subtil. A la supposition de parti-
-cules indivisibles, Diodore joint la distinction
du mouvement partiel et du mouvement
total : Chaque corps doit se mouvoir
avec la majorité de ses parties avant
de se mouvoir avec toutes. Mais on ne
conçoit pas comment un corps pourrait
se mouvoir avec la majorité de ses par-
-ties. Supposez qu'un corps se compose

242

540

de trois atomes dont deux se meuvent tandisque le troisième est en repos. Un tel corps devrait être en mouvement parceque la majorité de ses parties est en mouvement. Mais je suppose maintenant qu'on ajoute à ce corps un quatrième atome en repos, puis un cinquième etc. Chacun des atomes que l'on ajoute est une minorité par rapport au corps auquel on l'ajoute. Donc il ne doit pas changer l'état de ce corps. Il en résulte qu'un corps dont deux parties sont en mouvement et un millier immobile devra être en mouvement, ce qui est absurde. Donc le point de départ, c'est-à-dire l'idée même du mouvement est absurde.

— 2° Argumentation sur le possible — Les premiers Mégariques avaient déjà identifié le possible avec le réel. Mais par réel ils entendaient seulement ce qui est actuellement présent. Diodore reprend et complète ce raisonnement en comprenant dans le réel le futur. Il n'y a point de possible en dehors de ce qui est ou sera vrai. Alexandre, dans son Commentaire aux 1ers analytiq.

son Commentaire aux premières analytiques, 72, B - déclare qu'il n'y a de possible que τὸ ὂν ἢ ἐσόμενον, et il le démontre par l'argument célèbre appelé le κυριεύων (chef-d'œuvre) - De quelque chose de possible ne peut sortir quelque chose d'impossible. Or il est impossible que quelque chose de possible soit autrement qu'il n'est. Mais, si cela avait été possible antérieurement, d'une possibilité serait née une impossibilité, ce qui est contradictoire. Donc la chose n'a jamais été possible et la définition du possible posée par Diodore est la seule vraie.

— 3° Argumentation sur les propositions conditionnelles. Diodore a traité des propositions hypothétiques ou conditionnelles. Ici encore il ramène à une question de logique la question métaphysique de la nécessité. — Un jugement hypothétique, συνημμένον est vrai si l'apodose n'a pu ni ne peut être fausse quand la protase est vraie. La vérité d'une proposition hypothétique est toute dans le lien logique entre l'apodose et la protase. [Nous rattacherons à cette opinion une autre

540

doctrine par laquelle Diodore niait la possibilité des termes ambigus. Car, dit-il, celui qui parle pense toujours quelque chose de déterminé, et les mots doivent toujours être entendus dans le sens que celui qui parle leur attribue. Les mots ont une signification arbitraire; Diodore appelait un de ses esclaves Ἀλλὰ μήν. (Amm. De interpretatione 32, A)

De Diodore nous rapprocherons Philon le dialecticien. V. Alexandre, Commentaire à la physique, I, 14 - Ciceron, de fato VII — Sextus, adv. math. VIII, 113 - Hyppot. pyrrhon. II, 110 -

Philon florissait au premier siècle avant J. C. Il était disciple de Diodore. Diogène raconte que Zénon de Citium prenait plaisir à s'entretenir avec lui. Il semble avoir voulu éviter le fatalisme des raisonnements logiques de Diodore. Sa doctrine sur les possibles et sur les propositions conditionnelles nous a été conservée. Il définit le possible physiquement et non logiquement, tenant pour possible

résultant

tout ce dont une chose possède la puissance lors même que les circonstances extérieures empêcheraient cette puissance de se réaliser. Ainsi la paille a la puissance de brûler même au fond de l'eau.

Au sujet des propositions conditionnelles, Philon dit que le συνημμένον est vrai toutes les fois ~~que la supposition~~ [qu'il ne] commence pas par une [protase] vraie pour finir par une [apodose] fausse.

[(Sext., P.H., II, 110 : ὑγιὲς εἶναι συνημμένον τὸ μὴ ἀρχόμενον ἀπὸ ἀληθοῦς καὶ λῆγον ἐπὶ ψεῦδος.)]

Il y a donc trois cas de propositions conjonctives [(proposition conjonctive)] vraies, un cas de fausse — [(Sext., Math. VIII, 11)]

Pr. vraie:
- 1° La protase vraie — L'apodose vraie : εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστι
- 2° — — fausse — — fausse : εἰ πέταται ἡ γῆ, πτέρυγας ἔχει ἡ γῆ
- 3° — — fausse — — ~~fausse~~ vraie : εἰ πέταται ἡ γῆ, ἔστιν ἡ γῆ.

et (Pr. fausse) : — — vraie — — fausse : εἰ ἡμέρα ἔστι, νὺξ ἔστι.

Philon a supprimé le lien logique [qui est la seule chose importante ici,] et ne l'a remplacé par rien. [C'est que l'idée de rapport demeure nécessairement obscure et confuse pour les philosophes* antérieurs à Platon.] ~~Cette doctrine mérite d'être examinée au point de vue métaphysique d'un lien à établir entre la protase et l'apodose.~~

[(* Docteurs plutôt que philosophes)]

Troisième moment de la philosophie mégarique — Stilpon —

V. Diogène II, 112 — Plutarque

adversus Colotem 22, 23 – Sénèque, Lettres à Lucilius IX.

Stilpon de Mégare vécut vraisemblablement environ jusqu'à la fin du quatrième siècle avant J.C. et fut à peu près contemporain de Théophraste. On vante beaucoup sa sagesse, sa tranquillité d'âme, sa douceur, sa persévérance. Il ne resta pas étranger aux affaires publiques et fut une fois prêtre de Poseidon. Diogène cite de lui neuf dialogues. Zénon le stoïcien alla à son école.

Nous distinguons deux parties dans sa philosophie, la partie dialectique et la partie pratique.

La partie dialectique comprend quatre thèses: [1° L'être est une chose et le non être en est une autre; ils s'excluent – [2° point de γένεσις ni de φθορά. [Ces deux thèses sont du pur mégarisme. Les deux autres manifestent une synthèse d'éléments mégariques et d'éléments cyniques

Aristocles? v. p. 523)
Aristote cf. Eusèbe prep. ev. XIV, 17, 1

– C'est d'abord – (3°) une polémique contre les idées platoniciennes:

ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη – Celui qui dit

l'homme ne désigne aucun individu. Ἄνθρωπος ne désigne ni celui-ci ni celui-là mais l'homme en général, ce qui n'a aucune réalité. Le légume existait-il il y a dix mille ans? | Non; donc ce que vous me montrez n'est point un légume. (Diog. II, 119) | Cela rappelle le mot d'Antisthène: ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱπποτητα δὲ οὐχ ὁρῶ. (Diogène II, 119 – Simplic. in categ. 66, b, 45) —

– Enfin (4°) – Stilpon niait la possibilité d'affirmer une chose d'une autre, de lier un prédicat à un sujet différent de ce prédicat. Il disait qu'on n'a pas le droit de dire ἄνθρωπον ἀγαθόν parceque ~~l'un~~ ἄνθρωπος est une chose, & ~~l'autre~~ ἀγαθός une autre. Simplicius énonce ainsi le postulat de ces raisonnements: Les choses dont les expressions sont différentes dans le discours sont également autres entre elles et sans rapport possible entre elles. | C'est là encore un postulat cynique plutot peut-être que mégarique. Antisthène

Cf. Platon – Sophiste 251, B | (V. Zeller, 233, 3)

employait le même exemple

Rédigé par Augustin Monod.

S. Paris.

41e Leçon.

Stilpon (Suite) École d'Élis – Cyniques.

Les doctrines pratiques tenaient le premier rang dans la philosophie de Stilpon, ce qui prouve que Stilpon avait reçu l'influence des cyniques.

Les principales idées de Stilpon en matière éthique sont les suivantes :

Il place le bien suprême dans l'ἀπάθεια qui se distingue de la future ἀπάθεια stoïcienne en ce que le sage stoïcien triomphe de la douleur, mais la sent. Le sage selon Stilpon ne la sent même pas (vincit, sed sentit, illorum ne sentit quidem + Sénèque Ep. IX.). Sénèque ajoute que le sage stoïcien, comme celui de Stilpon, se suffit à lui-même, mais qu'il désire néanmoins avoir des amis et des compagnons, tandis que celui de Stilpon ne s'en soucie pas. Il affecte de se désintéresser de tout ce qui ne le touche pas personnellement. Comme on reprochait à Stilpon les débauches de sa fille, il répondit que de même qu'il ne pouvait faire honneur à sa fille, de même sa fille ne pouvait le déshonorer. On dit qu'il refusa de considérer comme un mal l'exil qu'on lui infligea. Cette indifférence est bien l'idéal cynique.

| Noster sapiens, dit Sénèque, vincit quidem incommodum omne,

En matière religieuse Stilpon partageait aussi

l'incrédulité des cyniques. Il démontra que l'Athéné de Phidias n'était pas une divinité. [Les idées | certainement cyniques d'origine | peuvent avoir été reliées par Stilpon à la doctrine mégarique d'Euclide, par ce principe que ce qui est opposé au bien n'existe pas (τα αντικειμενα τω αγαθω μη ειναι) lequel entraine l'indifférence absolue pour tout ce qui n'est pas le bien.

À l'école de Mégare se rattache celle d'Elis et d'Erétrie.

Après la mort de Socrate, ~~Platon~~ Phédon rassembla à Elis plusieurs de ses disciples, qui prirent le nom de philosophes d'Elis; plus tard Ménédème et Asclépiade transportèrent l'école à Erétrie.

Les deux seuls philosophes à étudier sont Phédon et Ménédème.

Sur Phédon, on trouve des renseignements dans Diogène Laerce II. 105. Aulu Gelle, Nuits attiques II. 18. [Preller a fait une | Dissertation De vita et dialogis Phædonis, 1846. | ~~histoire de Phédon, et une étude de ses écrits.~~

Phédon, d'une famille noble d'Elis, fleurit vers l'an 390. Il fut amené à Athènes comme prisonnier de guerre, quelque temps avant la mort de Socrate. ~~ce fut~~ un ~~ami de la Saga~~ membre du cercle socratique qui le ~~Arracha~~ racheta ~~le prisonnier aux durs travaux de la servitude~~ sur l'intercession de Socrate.

Phédon semble avoir quitté Athènes après la mort de Socrate.

Il composa qques dialogues notamment Zopyre dont Sénèque (ep. 94.) donne un fragment qui ne manque pas d'élégance.

Phédon se préoccupa surtout du coté pratique de la philosophie. Le fragment

conservé par Sénèque, dit que la morsure des animalcules n'est pas sentie, et pourtant produit une enflure; il en est de même dans le commerce des sages; on ne surprend pas comment ni quand ~~il~~ on profite, mais on s'aperçoit qu'~~il~~ on profite.

Sur Ménédème, ~~on doit~~ consulter Diogène (II. 134) Plutarque, de virtute morali (~~II~~ 2)

Il vécut entre 350 et 276, à Érétrie. Envoyé à Mégare comme soldat, ~~c'est là qu'~~ il y entendit parler de l'École platonicienne, et s'y attacha. Mais il ne tarda pas à suivre Stilpon; puis, s'étant rendu à Élis, il entendit Moschus et Archipyles ~~par~~ qui il fut initié à la philosophie de cette école. On loue son caractère aimable, son esprit, sa modération, sa libre pensée, et les services qu'il rendit à sa patrie.

Sa doctrine se réduit à peu de chose. Pour la dialectique, Ménédème apparaît comme un éristique; il distinguait les jugements négatifs et affirmatifs, et parmi ces derniers les simples et les composés; les jugements composés sont eux-mêmes conditionnels ou copulatifs. De tous ces jugements Ménédème n'admettait que les affirmatifs simples; il rejetait tous les autres.

Son éthique est plus importante, comme chez Stilpon, qu'il ~~admirait avant~~ mettait au-dessus de tous les autres philosophes. Il s'occupa de la question du souverain bien. A ceux qui soutenaient que les biens sont multiples, il demandait combien il y en a. Le souverain bien est la sagesse, qui consiste à désirer uniquement ce dont on a besoin (Diog. 136) les vertus particulières ne sont que des noms

548 (559)

divers d'une seule et même vertu. (Plut. de virtute morali II.) Ménédème exerça une grande influence sur ses disciples par ses doctrines et par son exemple.

Cette philosophie a produit deux résultats. On y trouve d'abord un achèvement de l'ancienne dialectique, née de l'éléatisme et du principe de la contradiction. C'est un résultat négatif, une sorte de réduction à ~~car, par cette épuration du principe,~~ l'absurde du principe éléatique, laquelle ~~ces philosophes~~ préparent la modification qu'y apporteront Platon et Aristote. [~~Ensuite~~ Mais il y a aussi ~~comme~~ un résultat positif. Sans doute si, avec les Éléates, les philosophes de Mégare dénient au monde sensible la réalité, s'ils rejettent du monde sensible l'être, l'un, l'acte, qu'ils identifient avec la réalité, en revanche ~~mais~~ ils trouvent dans le concept socratique du bien l'être à qui conviennent ces essences de l'un, de l'acte, etc. [Toutefois ces philosophes ne sont que des demi socratiques parce qu'ils se bornent à superposer le principe socratique aux données éléatiques et éristiques. Aussi le principe socratique n'a pas chez eux la fécondité qu'il aura chez Platon ou Aristote.

Philosophie Cynique.

Les fragments des cyniques sont réunis dans Mullach (Didot, fragmenta. t. II de 361 à 395.)
Voir surtout Diogène, Platon (Sophiste) Aristote (métaph.)
Arrien, (entretiens d'Épictète).

La philosophie cynique présentant une évolution, il convient de ne pas étudier collectivement ceux qui la professèrent.

Antisthène.

Antisthène est le fondateur de l'école

~~Il faut~~ Consulter sur ce philosophe : Diogène Laerce VI, Platon, Sophiste 251 B sqq. Théétète 150 E. Aristote Métaph. V. 29, VIII. 3. Arrien I. 17. Cicéron, de nat. deor. I. 13.

Krische, Forschungen 1er vol. Chappuis Antisthène. Paris 1854.

Antisthène était né vers 444 avant J. C. d'un père athénien et d'une mère thrace. Aussi ne put-il étudier que dans le gymnase de Cynosarges.

Il reçut l'influence de la rhétorique de Gorgias, comme on le voit par le style de ses dialogues, il enseigna lui-même la rhétorique. Il ne fut en relation avec Socrate qu'assez tard; Platon l'appelle ὀψιμαθής, et a pour lui peu d'estime; Ainsi que Aristote, il lui reproche son ~~manque~~ d'instruction scientifique. Antisthène ~~Il~~ paraît être mort plus de 30 ans après Socrate, avec lequel il était très lié et à qui ~~dont~~ il paraît avoir ressemblé plus que tous ses autres ~~être le~~ disciples. ~~le plus semblable~~ fidèle. [Antisthène est auteur d'un grand nombre d'ouvrages, traitant du bien, de la liberté et de la servitude. Les ouvrages les plus connus sont les deux Hercules où il prend Hercule pour modèle de sa vie laborieuse, et ~~le~~ Cyrus, ou de la royauté. Il écrivit de nombreux traités de logique de physique (ἐρώτημα περὶ φύσεως) dont parle Cicéron sous le titre de Physicus), et un dialogue intitulé contre Platon, ~~&~~ Sathon.

882 Objet de la philosophie d'Antisthène.
Les Cyniques (Diog. VI. 103) rejettent la ~~matière~~ partie logique et physique de la philosophie, et ne s'appliquent qu'à l'éthique, qui présente chez eux beaucoup d'originalité.

Elle comprend deux parties, les principes et l'application.

Principes
A. L'idée maîtresse

Il est bien difficile de donner des formules précises, de ~~former~~ réunir en système des propositions éparses. Mais l'idée qui paraît être le point de départ de cette philosophie est que la vertu suffit au bonheur (αυταρκην την αρετην προς ευδαιμονιαν.) (Diog. VI. 11) D'après ce principe, Antisthène semble regarder le bonheur comme le but de la vie, la ~~vertu~~ vertu comme le moyen d'y arriver ~~au bonheur~~. Mais comment entend-il la vertu, et par suite le bonheur?

Il se représente la vertu et le vice comme absolument opposés, sans intermédiaire. ~~La vertu est la seule chose qui soit belle~~ Il ajoute que le mal est ce qui est étranger à l'homme, le bien ce qui lui est propre (Diog. VI. 12.). [Ceci se trouve développé d'abord dans le banquet de Xénophon (IV. 34) et plus précisément encore dans Arrien (Entretiens III. 3. 24) Dans ~~ce passage~~ Arrien, Diogène dit, parlant d'Antisthène, « Il m'a appris ce qui est mien ou non; la richesse n'est pas mienne, les parents, les amis, la renommée, etc. tout cela m'est étranger — Qu'est-ce donc qui est tien? — L'usage de mes pensées (χρησις ~~των~~ φαντασιων) Il m'a appris que c'est là ce que j'ai de propre; ce qui ~~est~~ en

moi ne peut subir aucune contrainte ».

Ainsi, pour Antisthène la vertu consiste à s'affranchir de tout ce qui ne dépend pas de nous, ~~et~~ à acquérir, au contraire, tout ce qui dépend de nous, et à s'en contenter.

[Il faut remarquer que pour ~~les~~ philosophes qui n'ont pas encore étudié le sujet, l'âme, ce qu'il y a de plus précis dans ~~leur~~ ce système est la partie négative.

B. Les conséquences :

(1) ~~De même~~ ce principe découle la distinction des biens et des maux. Elle est ramenée à celle de la vertu et du vice. Rien ne peut être un bien sans la vertu ; la richesse sans la vertu n'est qu'une source de crimes et de hontes, un trésor de fourmis qui ne rapporte ni honneurs ni puissance. Il en est de même des honneurs, de la puissance, mais surtout du plaisir que la plupart des hommes considèrent comme la chose la plus enviable ; loin d'être un bien, c'est le plus grand des maux ; la folie est préférable à la volupté (Diog. VI. 3. — Sextus Empiricus, adv. mathem. 74)

Cependant Antisthène, distinguant le plaisir but et le plaisir résultat, proscrivait le premier et approuvait le second (Stobée, Sermons, 29. 65.

Ce qu'Antisthène paraît avoir considéré comme le premier des biens est le labeur (πόνος). Son héros, son modèle, nous l'avons vu, est Hercule. M. Ravaisson a fait de la proscription du πόνος la ~~caractéristique~~ fond, fin même du cynisme. Cela est exagéré et donne au ~~à la doctrine~~ moyen une trop grande ~~du cynisme une importance qu'il n'a pas~~ prépondérance sur la fin.

c'est trop s'éloigner du socratisme ;

[Le Cynisme

La fin du πόνος est de rendre l'homme indépendant des choses, & c'est cette indépendance que recherche avant tout le cynique. (Diog. VI. 2.)

2) Une deuxième conséquence, c'est cette idée que la vertu s'apprend. (Diog. VI. 105.) Elle s'apprend et elle ne se perd pas (διδακτὴν κ. ~~οὖσ~~ ἀναπόβλητον). ~~Dans~~ En quel sens la vertu s'apprend-elle ? Si dans Socrate ce concept étant un peu vague, il l'est tout à fait dans Antisthène ; il confond entièrement l'exercice ~~de la vertu~~ avec l'instruction ~~avec la vertu elle-même~~ (Diog. VI. 70) C'est par l'exercice que la vertu ~~est~~ s'apprend~~tle~~.

(3) Enfin, de ces principes résulte la distinction ~~radicale~~ des sages et des fous, comme de deux classes absolument opposées, entre qui les hommes sont partagés. Le sage se suffit à lui-même ; il possède tout, il est partout chez lui ; il est sans défauts ; lui seul est aimable, la fortune n'a pas de prise sur lui ; il est aimé de son semblable. Les autres hommes sont les esclaves de l'opinion, de la coutume, de l'imagination. Un très petit nombre d'hommes appartient à la première catégorie ; la masse se compose des esclaves et des fous.

Antisthène fait de ses théories trois applications principales, à la vie individuelle, à la vie civile, à la religion. — Applications.

Ce qui caractérise l'idéal de ~~sa~~ la vie individuelle telle qu'il la préconise, est le renoncement. Le cynique méprise la richesse, le bien être ; il pense qu'on ne doit se préoccuper ni de la nourriture qui du couvert, ni du vêtement. Pour garder son indépendance, il ne ~~faut~~ s'attache à personne. Le cynique ne se marie que pour la propagation de l'espèce.

La doctrine qui regarde la vie civile est analogue.

Le sage se conduit non d'après les lois existantes, mais d'après la loi de la vertu. (Diog. VI. 11.). Rien n'est étranger pour le sage; il est cosmopolite.

Quant à la religion, le cynique lui est décidément hostile. Il condamne la croyance à la multiplicité des dieux, inconciliable avec la notion de l'essence divine. (Cicéron, de nat. deor. I. 13) Le dieu de la nature est un. il ne ressemble à rien; il est impossible d'en prendre connaissance par des images. (Clément d'Alexandrie p. 46. c.) Malgré tout, comme Antisthène ne voulait pas garder sa doctrine pour lui, mais la propager, il chercha dans la religion régnante ce qui pouvait se rattacher à sa doctrine, et la faire pénétrer dans les âmes; de là son culte pour Hercule comme idéal cynique.

Doctrine Logique.

Les principes d'Antisthène sur la connaissance se présentent à nous comme une polémique contre la théorie platonicienne des idées. ~~elle~~ Sa doctrine logique a donc un caractère surtout négatif.

Antisthène se demanda le premier, nous dit-on, ce que c'est que le λογος. Il le définit « λογος εστιν ὁ το τι ην ἢ εστι δηλων » ce qui montre ce qu'était ou est une chose. Diog. VI, 3. C'est l'existence objective distinguée de la considération subjective ~~(Diog. VI. 3)~~ Cela restait ~~serait~~ vague si ~~Antisthène~~ (ainsi dessina cette formule

596 ~~n'était pas conduit~~ ~~par une idée~~ éléatique. [above: avait — ne le trouvait — le fondement]

Selon ~~lui~~ Antisthène, de chaque chose on ne peut énoncer qu'un prédicat, qui en ~~expr~~ épuise l'essence; c'est l'οἰκεῖος λόγος; ~~lui~~ attribuer / plusieurs prédicats serait une contradiction. ~~Deux~~ ~~Aristote~~ Antisthène pensait assez inconsidérément, dit Platon, que l'on ne peut affirmer d'une chose que son nom propre. On ne peut pas dire « ἀγαθὸν ἄνθρωπον », mais ἀγαθὸν ἀγαθόν, ἄνθρωπον ἄνθρωπον, par cette raison qu'il est impossible que plusieurs soient un. La définition ordinaire par plusieurs caractères n'a aucune valeur. Aussi, la science des mots ~~pour~~ est le commencement de la sagesse. Antisthène concluait qu'on ne peut ni ~~se~~ contredire ni se tromper. En effet, de deux choses l'une : ou le λόγος désigne la même chose, et alors, il est identique chez ~~c'est la même chose qui est désignée par~~ tous les interlocuteurs, ou le λόγος diffère, et alors les ~~ne désigne pas la même chose pour tous les~~ interlocuteurs ne parlent pas de la même chose. ~~et l'on ne peut contredire.~~

à une chose /

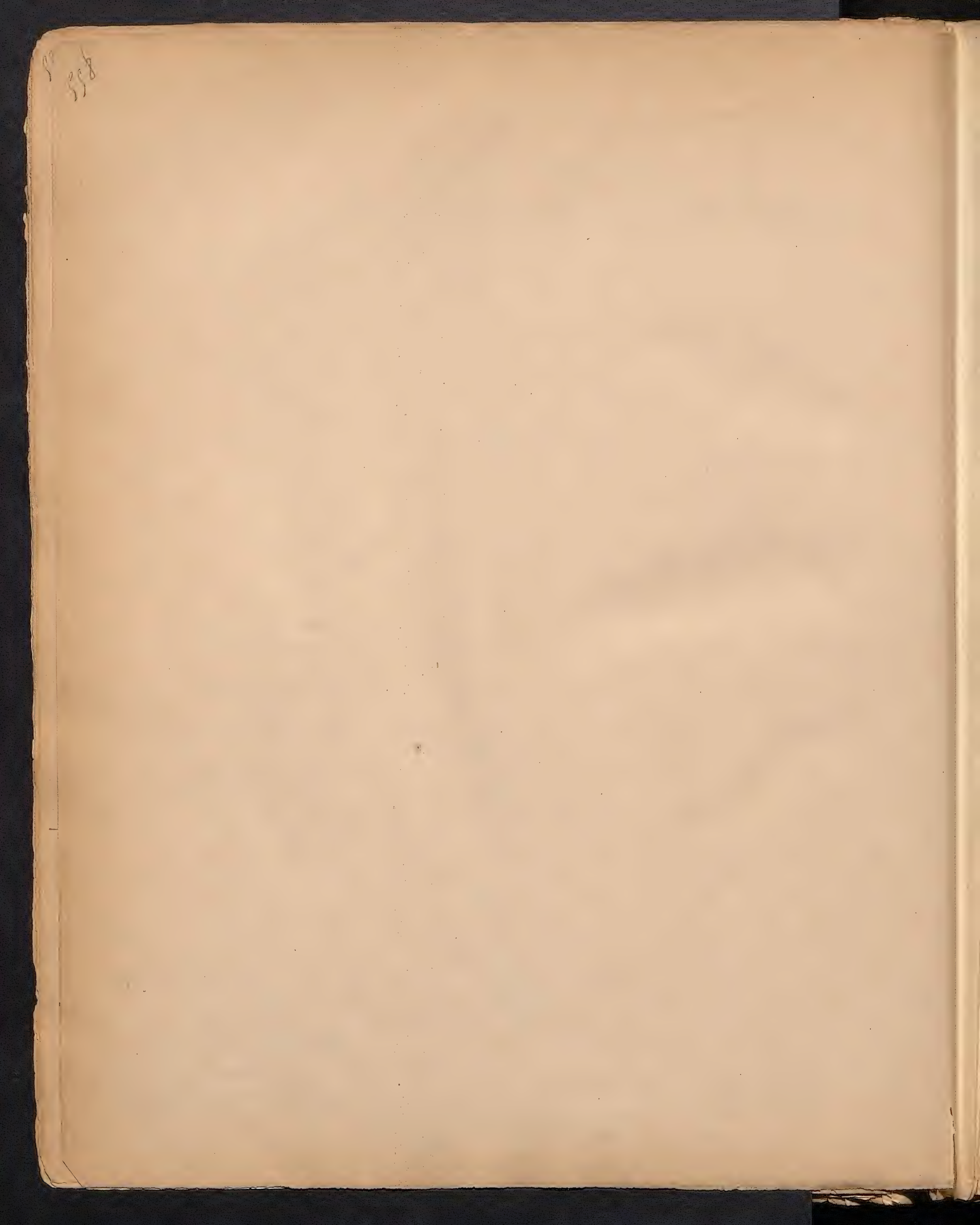
Plat. Soph. 251 B.

Antisthène paraît avoir tiré de ~~ces~~ ces principes une sorte de philosophie nominaliste. Puisque les noms sont adéquats aux choses, comme les choses existantes sont individuelles, les termes généraux n'ont aucune valeur. Platon ne cache pas son mépris pour cette doctrine de son adversaire. — [La doctrine d'Antisthène ~~est~~ repose sur un double ~~postulat~~ postulat : 1° l'être est absolument un; 2° le discours n'a de valeur s'il n'est la copie exacte de

« Je vois bien le cheval, disait Antisthène, mais je ne vois pas l'idée du cheval. — Naturellement, lui répondit Platon, car tu possèdes les yeux avec lesquels on voit le cheval, mais tu es dépourvu de ceux avec lesquels on voit l'idée du cheval. (Simplic. in Cat. Sch

^ in Arist. 66, 6, 45.

l'être, s'il n'est adéquat aux choses



1/ Lucien Picard. 561

XLIIe Leçon

Les Cyniques (fin). — Les Cyrénaïques.

Cherchons s'il y a quelque rapport entre les théories morales et les théories logiques d'Antisthène.

Si l'on compare ces théories, on remarque l'analogie suivante. Des deux côtés, dans l'ordre pratique et dans l'ordre théorique, Antisthène distingue ce qui est propre à l'homme (οἰκεῖον) et ce qui lui est étranger (ξένον). Dans l'ordre moral, le bien c'est l'οἰκεῖον, le mal, le ξένον. (Platon, Banquet 205) De même, dans l'ordre logique, le vrai est l'οἰκεῖος λόγος, le faux, le ξένος λόγος.

Ces 2 théories résultent évidemment de l'application du principe éléatique aux choses humaines, c'est à dire à la morale et à la logique. En cela la philosophie cynique se rapproche de la philosophie mégarienne. Mais, tandis que chez les Mégariens domine une tendance spéculative outrée, ici c'est l'exagération de la tendance pratique qui domine; la tendance éléatique, s'appliquant aux choses pratiques, entraîne un subjectivisme absolu, une doctrine toute négative. Par suite, la doctrine cynique sera stérile comme la doctrine mégarienne, mais en sens inverse, par excès de subjectivité.

55 3/581 Diogène.

Chez Antisthène, le fondateur de l'école, nous avons rencontré encore une sorte de doctrine.

Diogène, son principal disciple, ne fera que rappeler sa doctrine à la vie.

Sources. Chez les anciens;

Diogène Laërce. VI.

Arrien (Entretiens d'Épictète). III.

Plutarque. Moralia

Elien. Variae ~~[illegible]~~ historiae.

Chrysostome.

chez les modernes;

Steinhart: « Diogenes », dans l'Encyclopédie d'Ersch & Gruber

~~Allgemeine Encyclopedie~~: Göttlingue: « Diogenes der Cyniker, oder die Philosophie des griechischen Proletariats. »

Bayle. Dict. phil., art. Diogenes

Savie. Diogène vécut à la fin du 5ème siècle et au commencement du 4ème. Il mourut vers 323 avant J.C. - Il était né à Sinope en Paphlagonie. Son père était ~~un~~ changeur, dans sa jeunesse, il avait pris part avec lui à la fabrication de la fausse monnaie. Ils furent traduits tous deux pour ce fait devant les tribunaux et durent quitter leur patrie. Diogène vint alors à Athènes, et se présenta chez Antisthène. celui-ci, après l'avoir d'abord ~~[illegible]~~ repoussé plusieurs fois, finit par l'admettre dans son école, grâce à la persévérance qu'il montrait. Diogène ~~[illegible] d'abord la~~ pratiqua le cynisme à la façon de son maître, et le surpassa bientôt par la facilité avec laquelle il sav[ait] se passer de tout. Il reconnaît lui même

3/

Antisthène pour son maître (Plutarque. Questiones Convivales. II I. VII I.). Il faut relever cet aveu. Car la vie de Diogène offre plus d'un côté qui semble à peine hellénique, et qu'on serait porté à expliquer par l'influence de l'orient. Diogène vécut longtemps à Athènes, mais il visita aussi d'autres villes, comme une sorte de prédicateur moral ambulant. Il doit avoir séjourné longtemps à Corinthe. Dans un de ses voyages il était tombé entre les mains de pirates qui le vendirent au Corinthien Xeniade. Celui-ci le chargea de faire l'éducation de ses fils. Nous voyons dans Diogène de Laerte (VII. 30.) qu'il se proposa de les élever en dehors de toute idée convenue et selon les seules lois de la nature. Il leur faisait faire une partie du service domestique ; il les habituait à prendre une légère nourriture, à ne boire que de l'eau, et à marcher dans les rues, pieds nus, court vêtus et les yeux baissés, dans une attitude pleine de modestie. « C'est un bon génie, disait Xeniade, qui est entré dans ma maison ἀγαθὸς δαίμων εἰς τὴν οἰκίαν μου εἰσελήλυθεν », Diogène VI. 174. — Xeniade et ses fils l'entouraient d'un grand respect et d'une haute estime ; il resta près d'eux jusqu'à sa mort. — C'est vers la fin de sa vie que se placent ses entretiens célèbres avec Denys le jeune et Alexandre. Il avait de son vivant exercé une sorte de §62

862

fascination sur ceux qui l'approchaient ; il fut encore honoré après sa mort ; et les Corinthiens lui élevèrent un monument funèbre.

Diogène avait composé un certain nombre d'ouvrages dont il est impossible de connaître exactement les titres. La liste que Diogène de Laërte nous a laissée, indique un grand nombre d'œuvres qui n'ont aucun caractère d'authenticité.

Pour celui qui se borne à l'étude de la philosophie pure, ce que nous savons de Diogène n'offre pas grand intérêt. On trouvait encore chez Antisthène quelques idées systématiques ; chez Diogène, il n'y a rien de semblable. Ni systèmes, ni théories ; mais simplement un certain genre de vie, ~~une~~ façon particulière de pratiquer le bien, qui sont proposés en modèle à celui qui veut être un ~~sage~~. On voit quel l'idée de la ~~morale~~ philosophie morale s'est de plus en plus rétrécie.

Chez Socrate, elle était la science du bien ;
Chez Antisthène, l'identification de la science et de la pratique du bien ;
Chez Diogène, c'~~est la pratique pure et simple~~ elle est réduite à la pratique pure et simple.

Nous ne chercherons donc pas à ramener à un système les maximes de Diogène. ~~Nous~~ Nous les examinerons néanmoins ; car le genre de vie qu'il recommande semble au premier abord en contradiction avec les tendances helléniques, et nous ~~rechercherons~~ examinerons s'il

8)

faut en chercher l'origine en dehors de la pensée.

1. Diogène recherche uniquement le bien intérieur. « Il faut, dit-il, chercher dans notre propre maison ce qui est mauvais ou bon ». Quelle idée se faisait-il, de ce bien intérieur ? C'était à ses yeux, nous dit Stobée (Florilegium. VII. 18) « le bon état et la tension de l'âme, ευψυχια και τονος ψυχης » ou, ce qui est peut être plus précis, « la liberté de l'âme, ελευθερια » c'est-à-dire, son indépendance à l'égard des choses extérieures, de la fortune et de toutes les épreuves qui peuvent venir des choses ou des hommes. Aussi Diogène, à l'exemple d'Antisthène choisissait-il pour son modèle, Hercule. Il se vantait « d'avoir imprimé à sa vie le même caractère qu'Hercule à la sienne, et d'avoir conservé saine et sauve sa liberté » (Diogène Laërte. VI. 71.)

2. Avec de pareilles dispositions, il devait tenir la science en médiocre estime. Il admirait ~~fort~~ « ces lettrés qui s'occupent des maux subis par Ulysse, et qui ignorent ceux qu'ils souffrent eux-mêmes », ~~et~~ « ces musiciens qui s'occupent d'accorder leur lyre, et dans l'âme desquels règne la discordance. », ~~et~~ « ces mathématiciens qui regardent ce qui se passe dans le soleil et la lune, et oublient de regarder ce qui se passe à leurs pieds », et enfin « ces rhéteurs qui s'occupent de parler sur le juste,

p1 16)

et nullement de l'accomplir. » (Diogène Laerte VI. 27)

Néanmoins comme si, chez les Grecs, de tels principes devaient toujours recevoir quelque tempérament, même de la part d'un philosophe cynique, Diogène faisait lire à ses élèves des passages des bons écrivains et des vers des grands poëtes ; il leur en faisait même des résumés qu'il leur faisait apprendre (Diog. Laerte VI. 31). Le peu que nous reste de ces cyniques nous montre en eux, et particulièrement en Diogène des hommes d'un esprit plein de finesse et d'atticisme. Il n'est donc pas croyable que Diogène lui même ait méprisé, autant qu'il le voulait bien dire, la culture intellectuelle.

3. S'il faisait profession de dédaigner la science, à plus forte raison méprisait il la richesse. Il la déclarait incompatible avec la vertu, et disait que celle ci ne saurait habiter une ville riche ou une maison riche » (Stobée. Florilegium).

Il soutenait que le sage possède toute la richesse véritable, et il prouvait cette assertion par un raisonnement singulier qu'il est intéressant de rapporter. « Tout appartient aux dieux, disait il ; or les sages sont amis des dieux ; de plus, entre amis, tout est commun. Donc les sages, amis des dieux, possèdent toutes choses. »

(maxime pythagoricienne)

~~(maximes pythagoriciennes)~~

4. Il considérait le plaisir comme relatif. Il disait que « le plaisir est affaire d'habitude » et que « celui

1/ qui se sera habitué à mépriser le plaisir, trouvera dans ce mépris autant de plaisir qu'en trouvent ceux qui se sont habitués à une vie molle et facile. » (Diogène Laerte VI. 71). Ici encore, il apporte quelque tempérament à la rigueur de sa doctrine, puisqu'on trouve encore du plaisir dans le mépris même des plaisirs.

De même, il recommande la pratique de la justice pour les avantages et les plaisirs que l'homme en tire ; car, seule, d'après ses enseignements, elle procure le repos de l'âme ; seule, elle nous garantit des maladies, et même ~~et~~ nous assure les jouissances corporelles. (Stobée. Florilegium 103 20, 21) –

5. Plus encore que son maître, Diogène ~~affectait de renoncer~~ professait le renoncement à toutes les commodités de la vie. Déjà Antisthène avait pris le manteau et le bâton de mendiant. Diogène lui vécut ~~tout~~ à fait en mendiant. Soit qu'il fût naturellement pauvre, soit qu'il se fût dépouillé de tout ce qu'il possédait, ~~Il~~ il affecta de n'avoir pas de gîte et de dormir au pied d'une colonne. On raconte ~~qu~~'ayant vu un enfant boire dans le creux de sa main, il jeta son écuelle, ~~la jugeant désormais~~ comme inutile. ~~puisque, lui aussi, pouvait s'en passer~~ ; Il ~~finit par~~ défendit à ses amis d'ensevelir son corps ; ~~Non~~ Non seulement il vécut en mendiant ; il alla plus loin encore, et en vint à la mortification pratique qui s'imposait aux mœurs helléniques. Ainsi il se roulait l'été dans le sable brûlant ; l'hiver il allait nu-pieds dans la neige.

[856]

et entourait de ses bras nus les colonnes glacées.

[6. Il méprisait les coutumes, les convenances; ses idées sur la pudeur sont célèbres; il croyait que tout ce qui n'est pas contraire à la morale peut se faire partout et devant tous. Sur le mariage il allait plus loin encore qu'Antisthène et considérait l'union entre parents comme n'étant pas défendue par la nature, ou plutôt encore, il considérait le mariage comme absolument inutile, et soutenait le principe de la communauté des femmes. En cela il imita peut-être Platon; en tout cas ne lui servit-il pas de modèle; car la République de Platon est antérieure au temps où Diogène exposait ses idées. — De même qu'il admettait le mariage entre parents et même la communauté des femmes, il repoussait la coutume qui distingue les hommes libres des esclaves. Il n'admettait pas les distinctions sociales ni les distinctions nationales. Comme son maître il se disait cosmopolite: ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης ἔφη (Diogène Laerte. VI. 63). Il disait qu'il n'y avait qu'une vraie république, la république du monde. μόνην ὀρθὴν πολιτείαν, τὴν ἐν κόσμῳ (D. L. VI. 72).

En matière religieuse, Diogène se moquait des prières et des consécrations, de la divination et des devins. Enfin un trait ~~fort remarquable~~ de sa philosophie, qu'on pouvait déjà signaler chez Antisthène

9/

mais qui chez lui est beaucoup plus frappant, et qui 56
nous étonnera davantage encore si nous prenons garde
que toutes ses doctrines étaient surtout négatives, c'est
le zèle pour la prédication morale. Il prétendait être
un éducateur moral. Il ne voulait pas jouir en
égoïste de ce bonheur dont il pensait avoir
le secret. Il considérait la plupart des hommes comme
des fous et des esclaves, et il se proposait de les affranchir.
Nous trouvons là des détails, qui, détachés du reste de la
doctrine, pourraient être rapprochés de certains
traits particuliers au christianisme. Diogène dit
qu'il mord comme les chiens, mais qu'il mord les
~~amis~~ pour leur plus grand profit : οἱ μὲν ἄλλοι κύνες
τοὺς ἐχθροὺς δάκνουσιν, ἐγὼ δὲ φίλους ἵνα σώσω »
(Stobée XIII. 26). Il dit que la vérité est amère
et désagréable aux insensés : τὸ ἀληθὲς πικρόν ἐστι
καὶ ἀηδὲς τοῖς ἀνοήτοις » Il estime que Platon
est inutile car dans sa longue carrière de philosophe
il n'a été désagréable à personne : τί δ' ἐκεῖνος
ἔχει σεμνόν, ὃς τοσοῦτον χρόνον φιλοσοφῶν, μηδέν'
ἐλύπησεν » (Plutarque De Virt. mor. X.) — Il usait de paraboles
et disait par exemple qu'il cherchait un homme en
plein jour avec sa lanterne. (Diog. Laerte VI. 41)

Ainsi, pour conclure, peut-on dire que Diogène repousse
avec la corruption la civilisation elle-même :
On l'a appelé un Socrate devenu fou : Σωκράτης
μαινόμενος.

Parmi les disciples de Diogène, le plus célèbre, est Cratès de Thèbes, contemporain de Théophraste. Il conquit aux doctrines cyniques une femme Hipparchia, et ~~son frère~~ Métroclès (frère d'Hipparchia). — On cite encore le Syracusain Monime. — [Parmi les anciens cyniques il faut encore ranger Ménippe de Sinope (qui vivait environ au 3ème siècle avant J.Christ) celui que Lucien appelle « Μένιππός τις τῶν παλαιῶν κυνῶν μάλα ὑλακτικός ; le plus hurleur des anciens cyniques.

Après s'être réduit de plus en plus à la glorification de l'orgueil et de l'impudence, le cynisme fut absorbé par le stoïcisme qui en conserva les éléments durables en les ennoblissant. Cette doctrine avait besoin d'un complément positif. Les stoïciens le trouvèrent dans la considération de la nature. —

Le cynisme eut une sorte de résurrection au 1er siècle de l'ère chrétienne, ~~il~~ fut ~~alors~~ représenté (surtout) par des prédicateurs moraux dont le nom est venu jusqu'à nous. Il faut citer Démétrius, l'ami de Sénèque, Œnomaüs de Gadara, et Démonax de Chypre.

Ainsi la philosophie cynique est caractérisée par deux traits principaux.

1° Le renoncement ~~à tout ce qui est extérieur à l'homme~~ (aux choses extérieures), ~~et la recherche~~ (en vue) de la liberté ; ~~mais de cette liberté il ne veut qu'une conception négative. Le cynique cherche à se suffire à lui-même~~ ; mais ~~de ce moi dont il prétend~~

11

~~le contentement n'a aucune idée~~ positive. 87°

2° La prédication morale

les 2 traits se retrouvent dans les religions venues d'orient et en particulier dans le christianisme. Aussi a-t-on pu se demander si cette philosophie est bien hellénique. Si l'on songe de plus que Diogène est de ~~Sinope~~, et que les rapports entre la Grèce et l'Asie devinrent à cette époque de plus en plus fréquents, ne semble-t-il pas qu'il faille ~~voir~~ dans les doctrines des cyniques des doctrines venues d'Asie ? — [Cette opinion, pourtant ne saurait être soutenue sérieusement. Diogène se dit en toute occasion disciple d'Antisthène ; or Antisthène est Athénien et a reçu une éducation toute hellénique. D'ailleurs, s'il on y regarde de plus près, on verra qu'il y a une différence radicale entre les motifs qui inspirent le cynisme et ceux qui inspirent le renoncement et la prédication des chrétiens. La prétention des cyniques est de ne dépendre de personne et de se suffire à soi-même : | Au contraire, dans la religion chrétienne, le sentiment qui dicte le renoncement, c'est celui de la dépendance de l'homme et de sa confiance dans un Dieu-Providence.

M. Zeller appelle les Cyniques (les Capucins de l'antiquité) et essaie de montrer qu'il y a pu exister un rapport historique entre les Cyniques de l'empire et les moines du moyen-âge (par l'intermédiaire des néo-platoniciens et des esséniens. Mais Il est certain que l'orgueil des cyniques, le vide et le caractère tout négatif ~~négation~~ de leurs doctrines

| ce qu'il a en vue c'est la liberté

8 12 271

n'ont rien de commun avec l'amour et l'abondance que prêche le christianisme. Il n'y a de semblable que les pratiques ascétiques.

Nous devons rattacher les Cyniques à Socrate. Mais dans quelle mesure? Il y a de grandes différences. Ces hommes, pour qui la pratique est tout, sont déjà loin de Socrate qui cherchait la science du bien, qui avait une méthode, discutait, raisonnait et démontrait, tandis que ces fanatiques et ces prédicateurs moraux ne songeaient guère à le faire. — Socrate avait lui aussi l'idée de la αὐτάρκεια. Mais il croyait que l'homme se suffit à lui-même, ~~dès~~ lorsqu'il ~~qu'il~~ est en possession des définitions, des critères, des règles et des types sous lesquels les objets particuliers viendront se ranger. En un mot, Socrate ramène les jugements particuliers à leur ὑπόθεσις. Cette méthode fait complètement défaut aux Cyniques. [D'un autre côté] Nous rejetons l'opinion de Hermann qui veut que le cynisme ne soit qu'un rejeton de la sophistique de Gorgias, dont Antisthène avait subi l'influence, et que le socratisme soit seulement venu imprimer à cette sophistique un caractère nouveau; nous reconnaissons que la méthode de Gorgias et ses tendances éristiques apparaissent nettement ~~chez les~~ dans les théories logiques des Cyniques. Dans l'ordre moral, la distinction radicale, absolue que les Cyniques font entre le bien et le mal rappelle aussi la méthode de Gorgias. Nous dirons donc que le cynisme emprunte sa méthode à la sophistique

de Gorgias ; mais nous n'admettrons pas qu'il lui emprunte son objet. Sans doute, la sophistique prenait déjà comme objet les questions pratiques, mais sans admettre que la morale pût devenir une science ~~certaine~~, et que la fin de nos actions pût ~~être~~ comporter un caractère absolu. Les sophistes cherchaient les fins particulières de chaque action prise et examinée à part. Or les Cyniques cherchent une fin absolue et par ce caractère qui est l'idée maîtresse de leur système, ils sont des socratiques.

Ainsi donc, ils dérivent des Socratiques par l'objet de leurs spéculations, et des sophistes par leur méthode.

Or comme chez Socrate, la méthode était aussi importante et aussi féconde que l'objet, nous ne nous étonnerons guère que le cynisme réduit à les seules ressources ait été une sorte d'impasse sans issue, et n'ait pris corps et vie, qu'après que le stoïcisme fût venu le transformer, ~~et~~ en le faisant rentrer dans le cercle de ses recherches sur la nature et sur l'homme c'est à dire ~~ce qui forme son objet~~ | de la philosophie platonicienne et aristotélicienne, issue de l'application de la méthode socratique.

| en le combinant avec les résultats

88/879

Les Cyrénaïques.

Sources. Diogène de Laerte. II. 8. sur Aristippe.

Xénophon. Mémorables II, 1 (Entretien de Socrate et d'Aristippe.)

Platon. Philèbe.

Sextus. Adversus mathematicos. VII. 191.

Chez les modernes, voir :

Un roman de Wieland. Aristippus und einige seiner Genossen (1800), dialogue par lettres où Wieland donne un tableau vivant de la vie Athénienne à cette époque et où il fait l'apologie de cette alliance intelligente du plaisir et de la philosophie qu'il croit trouver chez Aristippe.

Wendt. De Philosophiâ cyrenaica. 1841

De Stein. idem. 1855.

On peut distinguer 3 groupes de cyrénaïques.

1° Aristippe le fondateur de l'école, et ses disciples parmi lesquels il faut signaler : Arété (Ἀρήτη), sa fille, Æthiops et Antipater; Aristippe le jeune fils et disciple d'Arété qui le fit appeler Métrodidactos (μητροδίδακτος).

2°. un 2ième groupe comprend : Théodore l'Athée, qui fut vraisemblablement disciple d'Aristippe le jeune; Hégésias Peisithanatos (πεισιθάνατος) ainsi nommé parce qu'il prêchait le suicide; et Annicéris. Ces 2 derniers étaient (médiatement) disciples d'Antipater.

Ces 3 philosophes furent les chefs de 3 groupes particuliers qu'on appelea de leur nom les Théodoriens (Θεοδώρειοι), les Hégésiaques (Ἡγησιακοί) et les Annicériens (Ἀννικέρειοι)

15

3° Le 3ème groupe comprend des disciples plus ou moins éloignés de ces premiers cyrénaïques, tels que Bion de ~~la~~ Borysthène, disciple de Théodore, et Evhémère, qui se rattache aussi vraisemblablement au même ~~philosop~~ Théodore.

1er groupe. Nous devons renoncer à distinguer Aristippe et ses disciples immédiats, tels que Arété et Aristippe le Jeune.

Nous savons que c'est Aristippe qui constitua la doctrine (Xénophon. Mém. II. 1. – Platon. Républ. VI. 505. B), mais qu'il faut rapporter à Aristippe le Jeune l'exposition systématique du système.

[L'objet essentiel des recherches d'Aristippe était le problème éthique; il s'attachait à peu près uniquement à ce qu'on appela plus tard τὸ ἠθικὸν μέρος et laissait de côté, la physique, τὸ φυσικόν et la logique, τὸ λογικόν, comme ne pouvant servir en rien au bonheur πρὸς τὸ εὐδαιμόνως βιοῦν. (Sextus, adv. Mathematicos. VII. 11.)]

[Aristippe de Cyrène vécut entre 435? & 350?. Peut-être, avant de connaître Socrate, fut-il instruit dans la philosophie de Protagoras. Les habitudes de vie de la riche Cyrène influèrent peut-être sur sa doctrine du plaisir. Il vécut longtemps, nous dit-on, à la cour de Denys l'Ancien & de Denys le jeune, en Sicile. Il s'y montra courtisan souple & spirituel. On raconte maintes anecdotes ~~—~~ piquantes sur les relations qu'il eut en Sicile avec Platon. Il enseigna sa philosophie dans plusieurs villes notamment à Cyrène. Le premier parmi les Socratiques il fit payer son enseignement.
Sur Arété & Aristippe le jeune nous ne savons guère que ce qui a été dit plus haut.]

Cependant, nous voyons que, parmi les parties de la philosophie qu'il ~~distingue~~ admet, s'en trouve une qu'il intitule περὶ τῶν αἰτιῶν (sur les causes) et une autre περὶ τῶν πίστεων (sur les preuves). Aussi plusieurs ~~historiens de la philosophie~~ critiques, dès l'antiquité, ont-ils prétendu qu'après avoir fait profession de rejeter la physique et la logique comme inutiles, il les faisait rentrer dans la philosophie par une voie détournée. [A l'égard de la physique,

46 578

cette assertion mentionnée par Sextus Empiricus (VII. 11.) est sans fondement. En vain Plutarque attribue-t-il à ~~Sextus~~ Aristippe la doctrine des espèces et des émanations. Il fait là une confusion entre Aristippe et Epicure. De telles recherches devaient évidemment paraître inutiles et stériles à un philosophe qui ne voyait de réalité que dans ~~considérait exclusivement~~ nos sentiments. — [Pour ce qui est de la logique, la chose pourrait se soutenir avec plus de vraisemblance. ~~Aristippe~~ On trouve dans Aristippe une doctrine telle quelle sur le criterium du vrai. Il s'est donc occupé dans une certaine mesure des questions logiques. Mais Diogène nous dit (II. 92) qu'il ne les a considérées que dans leurs rapports avec les questions morales.] Ainsi tout ce qu'Aristippe disait de la logique, gravitait autour de la morale.

| τῶν δὲ λογικῶν διὰ τὴν εὐχρηστίαν ἥπτοντο

On pourrait sans doute ~~ex~~ poser ses théories logiques avant ses théories morales, mais en se souvenant toujours que celles ci ne dérivent pas de celles-là. Rien ne nous autorise à considérer l'hédonisme d'Aristippe comme fondé sur ses doctrines logiques. Ce sont celles ci au contraire qui ~~dérivent~~ sont la conséquence de ses idées sur la morale. Voici d'ailleurs comment les Cyrenaïques ~~ils~~ divisaient la philosophie, et dans quel ordre ils exposaient leurs doctrines.

La 1ère partie traitait de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut éviter. περὶ τῶν αἱρετῶν καὶ φευκτῶν
La 2ème —— des passions —— παθῶν
La 3ème —— des actions —— πράξεων

17

ι° le l.^re des causes περὶ τῶν αἰτιῶν

et le 6.me des preuves ——— πίστεων

On voit que la logique y est placée après la morale.

[Quelle est la méthode d'Aristippe ? Ce n'est pas une méthode scientifique, c'est à dire qu'il ne se fonde ni sur la physique, ni sur la logique. Il se proposait d'imiter Socrate dans la réalité, et de reproduire fidèlement la vie socratique : c'était à peu près là toute sa méthode ; il pensait avoir réfuté suffisamment ses adversaires, quand il leur avait démontré que Socrate ne parlait ni n'agissait comme eux. A une assertion de Platon qu'il trouvait trop audacieuse, il répondait : « Notre ami ne disait rien de tel » (Aristote, Rhét. II. 23). C'était avant tout un homme positif ; il était ami de la mesure en toutes choses, et savait au besoin se montrer homme d'esprit.

Comment Aristippe posait-il le problème moral ? Le premier chapitre de sa philosophie nous l'indique ; il dissertait d'abord sur ce qu'il faut choisir et fuir en cette vie (περὶ τῶν αἱρετῶν καὶ φευκτῶν). Ce qu'il recherchait c'était donc la fin de nos actions τέλος, c'est à dire aussi le πάθος, l'état d'âme, où devons tendre dans nos actions, ou encore τὸ δι' αὐτὸ αἱρετόν, « ce qu'il faut rechercher pour soi même ».

Or cette fin, ce τέλος, Aristippe le place dans l'ἡδονή. Il identifie le plaisir avec le bien, et la douleur (ἀλγηδών) avec le mal (κακόν). ——



578

43ième leçon

Cyrénaïques (fin)

M. Jos. Bielecki


879

La fin de la vie, selon Aristippe, est l'ἡδονή, le plaisir, identifiée avec le bien de même que la douleur (τὸ ἀλγηδόν) l'est avec le mal. Tout le reste est recherché en vue d'obtenir le plaisir et de fuir la douleur p. ex. l'intelligence, les amis, la richesse (Diog. II 88-92). Par conséquent le plaisir est en même temps le bien; la douleur et le mal sont ~~tenus~~ termes coextensibles.

Quelle est la preuve de ce principe? Un argument, une πίστις, est indiquée dans Diogène II. 87. "Spontanément, sans décision réfléchie, dès notre enfance, nous sommes attirés vers le plaisir; et, lorsque nous l'avons atteint, nous ~~ne~~ cherchons rien de plus; ~~et~~ en revanche nous ne fuyons rien tant que la douleur qui en est le contraire."

Développement: I. La fin.

Comment ~~se~~ Aristippe développe-t-il et ~~se~~ détermine-t-il ce principe? En comparant ~~l'âme~~ le plaisir, d'abord ~~à~~ ~~des~~ avec certains états de l'âme qu'on serait tenté de confondre avec lui.

A. 1. Comparons d'abord le plaisir à l'absence de douleur.

Aristippe apud Eusèbe Praep. Evang. 14.18. Diog. II. 85.

Selon Aristippe ~~Aristote~~ on ne peut les confondre; il s'appuie sur ~~l'~~ cette observation psychologique qu'en nous il y a 3 états:

1° Lorsque nous souffrons; état comparable à une mer orageuse

2° le plaisir, comparable à un flot léger, ~~le~~ aux doux mouvements du vent favorable.

Ces deux états sont les seuls que nous sentions.

3° L'état moyen dans lequel nous ne souffrons ni ne jouissons

(état comparable au calme de la mer.

La différence entre le plaisir et ~~la douleur~~ l'absence de douleur, c'est que le plaisir est un mouvement positif, mais doux, procurant une sensation | non pas ~~rude~~ [violent] et ~~chassant~~ [engendrant] la souffrance.

(λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην. (Diog. II, 85)

2. Si nous comparons le plaisir au bonheur, nous aurons une détermination du plaisir encore plus précise. D'abord le plaisir est un état actuel, μονόχρονος (κατὰ μέρος ἡδονή), tandis que le bonheur est τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, l'assemblage des plaisirs partiels, où l'on doit compter les plaisirs passés, présents et futurs. Or le plaisir actuel est seul le but de notre vie. En effet, le présent seul nous appartient tandisque le passé est perdu sans retour, et que le futur est obscur (Elien. 14:6.)

B. [Aristippe va-t-il [maintenant] admettre indistinctement toute espèce de plaisirs?

Diogène (II, 87.) semble indiquer qu'Aristippe ne met aucune différence entre les plaisirs. Zeller veut que le texte résulte d'une erreur de Diogène. Il est pourtant confirmé par d'autres. Aristippe professe certainement que la cause du plaisir est indifférente, que le plaisir seul importe. Le plaisir est un bien, lors même qu'il vient des choses les plus honteuses. (Diog. II. 88). ~~Il admet la valeur des~~ [En revanche les] plaisirs qui ne sont pas procurés par le corps (sont) aussi ~~que bien~~ [réels] que ~~la valeur de ceux~~ [les plaisirs] que le corps procure.

(Diog. II. 90).

Mais, s'il ~~Toutefois, malgré cette~~ fait ~~[…]~~ ainsi abstraction de l'objet, Aristippe se croit permis de comparer le plaisir avec lui même, et d'établir des différences.

1. D'abord il y a une différence de degré. Les plaisirs présents sont plus désirables que les plaisirs passés ou futurs. C'est en ce sens que Diogène lui attribue cette doctrine que les plaisirs du corps sont meilleurs que ceux de l'âme c'est-à-dire meilleurs que les plaisirs ~~ceux qui sont~~ dus à la mémoire ou à la réflexion (langage épicurien) De même Platon (Philèbe 45A. 65B) parle, au point de vue cyrénaïque, de plaisirs plus grands les uns que les autres. [2. Ce n'est pas tout: souvent un plaisir est mélangé d'une peine plus grande. ✗

✗ Le sage évite ces faux plaisirs. C'est ainsi qu'il se refuse le plaisir de se soustraire aux lois de son pays à cause des châtiments qu'il encourrait. Diog. II, 93.

Il faut ~~encore~~ à cet égard distinguer entre les fins et les moyens, ainsi la richesse n'est pas le plaisir quoiqu'elle le procure dans certains cas, ~~car~~ or l'homme, par une sorte d'égarement croit souvent être en possession du plaisir alors qu'il s'attache à un objet qui, n'est que l'antécédent plus ou moins incertain, et qui, dans le cas particulier, doit lui causer de la douleur (Diog. II. 89) — Il y a donc des faux plaisirs, savoir, ceux qui sont mélangés de plus de peine que de joie, ~~ou~~ ~~[…]~~ ceux qu'éprouve l'âme lorsqu'elle est absorbée par des objets qui en réalité ne sont que des ~~[…]~~ moyens de plaisir et non le plaisir même. ~~qui sont procurés par la possession d'une chose qui n'est qu'un moyen et qui dont [...] d'assurer.~~

c'est à dire, en dernière analyse,

II. Le moyen. Véritable

Quel sera maintenant le moyen véritable d'atteindre cette fin, le plaisir? Si l'impulsion naturelle nous porte vers ce qui est désirable, nous avons vu que la nature ne suffit pas à nous faire atteindre la fin vers laquelle

983

nous tendons. Il faut savoir choisir entre les plaisirs, sacrifier même certains plaisirs vifs ; pour cela il faut de la science (ἐπιστήμη) et de la force d'âme (ἐγκράτεια) ; c'est ce que donnera seule la philosophie ; le sage seul peut donc atteindre le plaisir ; il laisse les biens aux enfants, mais garde pour lui la science qui apprend à s'en servir (Stobée. floril. 17-18.)

[Margin: (la maxime est : ἔχω, οὐκ ἔχομαι (Aristippe)]

[Margin: Cyrénaïsme & Cynisme]

Le cyrénaïsme va-t-il donc se rencontrer avec le cynisme ? Il y a évidemment une très grande analogie entre les deux ; pour l'un et pour l'autre le but de la vie ~~doit être~~ est le bonheur placé dans la liberté, l'indépendance et l'empire sur soi (κρατεῖν). Mais il y a cette différence que ce bonheur de la liberté, le cynique ne croit pouvoir le trouver que dans le renoncement, en se privant de tous les biens extérieurs, tandis que le ~~des choses agréables à la vie, il ne croit dépendre de rien~~. ~~Le~~ cyrénaïque ne craint pas d'accueillir le plaisir, d'entrer en relation avec le monde extérieur, et d'en jouir, sûr de pouvoir maintenir ~~reprendre~~ ensuite son indépendance (χρῆσθαι μέν, οὐ παρεκφέρεσθαι δέ. St. floril. 17, 18)

[Margin: 1° en ce qui concerne la fin, que le cynique poursuit un bien absolu, tandis que le cyrénaïque se contente d'un bien relatif, d'un plaisir aussi peu mélangé de douleur que possible (Diog. II, 91) ; 2° en ce qui concerne le moyen, par son intelligence et son habileté.]

[Deux textes de Diogène sont comme la devise des deux écoles : le cynique ~~peut se suffire à~~ sait vivre avec soi-même : (Diog. II. 6.) ;

[Margin: τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν]

le cyrénaïque peut sans crainte avoir commerce avec tout : (Diog. II. 68). ~~Le cyrénaïque comme dit Horace,~~ Rapprochons ~~encore~~ de ces textes le vers fameux ~~texte~~ d'Horace : Et mihi res, ~~d'Aristote~~ : (non me rebus, ~~sed mihi res~~ subjungere conor." Hor. Ep. I, 1, 18.

[Margin: τὸ δύνασθαι πᾶσι θαρρούντως ὁμιλεῖν.]

[Margin: — La Pratique.]

[~~Comme par le~~ Aristippe met en pratique son principe „jouir avec intelligence et en restant supérieur au plaisir". [D'une part, il ~~Aristippe~~ mène une vie luxueuse au milieu des hétaïres et des plaisirs de la table,

Il est grand partisan de la richesse

~~plus on est riche, et mieux cela vaut pour lui~~; c'est pour cela que non seulement il se fait payer son enseignement, mais qu'il ne dédaigne aucun moyen de s'enrichir. Il veut, dit-il, communiquer ce qu'il a et recevoir ce qu'il n'a pas. Aussi Aristippe est-il connu comme flatteur et comme parasite du tyran Denys. [Mais d'autre part cette vie de plaisir n'est pas sans discernement, et c'est en cela que l'on sent l'influence de Socrate et de l'hellénisme. Aristippe a une très grande souplesse, il sait se façonner à toutes les situations et jouer tous les rôles. Il est plein d'esprit, il a le calme de l'âme, la gaîté (Horace. Epist. I. 17. 23. Tentantem majora fere praesentibus aequum). Il sait porter également bien les haillons du mendiant et le pourpoint du riche (Diog. II 67 citant Platon). Il aime le plaisir, mais sait y renoncer, il en demeure maître comme de ses passions. Il prodigue l'argent, parce qu'il n'y est pas attaché, il sait s'en passer au besoin et se consoler sur les pertes qu'il fait. Savoir se contenter de ce que l'on a, est pour lui la meilleure des richesses, la cupidité est la pire des maladies. Malgré sa mollesse il considère l'exercice et la fatigue, la σωματικὴ ἄσκησις comme très utile à la vertu, et ce flatteur sait parler ~~aussi~~ à l'occasion avec une extrême liberté. [Pour être indépendant il ne veut ni commander, ni être sujet. [Il revendique

même sa liberté sur la religion, bien que d'une façon moins radicale qu'Evhémère et Epicure; il est plutôt indifférent. [~~Tout en cherchant à rendre la vie facile aux autres et en accueillant tous, il est ennemi de la vanité et de la jactance.~~ Selon Stobée (Floril. 37. 25) il dit que, ce qu'il y a de plus admirable dans la vie, c'est un homme doux, modéré, qui au milieu de l'adversité ne se laisse pas détourner de sa voie.

Idées d'Aristippe en matière logique. Sextus adv. math. VII 191. 192. 195.

Aristippe nous est encore connu par une sorte de théorie de la connaissance.

Les critères de la vérité résident dans les sentiments (πάθη); seuls ils sont saisissables et infaillibles. Quant aux choses qui produisent les sentiments, aucune n'est accessible ni infaillible. Nous savons avec certitude que nous éprouvons la sensation du blanc, du doux; mais, que la cause de cette sensation soit blanche ou douce, voilà ce qu'il est impossible d'affirmer (celui qui a la jaunisse, voit tout en jaune etc.)

Il n'y a donc pas de critère commun pour tous les hommes, les noms seuls sont communs. [Dans cette doctrine Aristippe procède évidemment de Protagoras, seulement sa doctrine est plus détachée de toute théorie physique, elle est plus uniquement psychologique. Ensuite Aristippe détermine avec plus de précision l'élément humain qui est le

critère de la vérité.

Rapport de l'éthique & de la logique.

Il y a un lien étroit entre la doctrine morale et la doctrine de la connaissance chez Aristippe; mais les Cyrénaïques eux-mêmes disent que cette dernière est un argument apporté après coup pour fortifier une doctrine morale fondée sur d'autres ~~chose~~ considérations.

Théodore de Cyrène. florissait vers l'an 300, célèbre par son athéisme qui le fit appeler Théodore l'athée. Accusé pour ce motif, il fut ~~ab~~ sauvé par Démétrius, mais dut quitter la ville. Diogène l'appelle sophiste (II. 57); il se faisait payer son enseignement. Comme philosophe il s'écarta du maître, en ce qu'au plaisir il substitua la joie, c'est à dire un état agréable et durable de l'âme.

Hégésias (300) qui florissait à Alexandrie, procède immédiatement d'Antipater, disciple d'Aristippe. Il est surnommé Πεισιθάνατος; il considér~~ait~~ que cette χαρά de Théodore n'est pas plus en notre pouvoir que le plaisir | préconisé par Aristippe. Il rejette alors ce principe que le vrai plaisir est un état positif, et substitue au plaisir l'exemption de la douleur. „Pour le sage, dit-il, la vie est indifférente" Il avait exposé les misères de la vie humaine dans son | „ ὁ ἀποκαρτερῶν".

| μονόχρονος

ouvrage pessimiste

[507]

Annicéris de Cyrène (300) ne maintient qu'imparfaitement le principe que le plaisir est identique avec le bien. Il met au nombre des choses qui rendent heureux: la reconnaissance, l'amitié, l'amour de la patrie, les relations sociales. Il reste peu fidèle à l'idée d'une fin de la vie une et commune à toutes nos actions, tout en voulant rester disciple d'Aristippe.

Reste un 3ième groupe: Bion et Evhémère. Bion vécut jusqu'au milieu du 3ème siècle à Athènes et ailleurs, il passa de l'Académie aux cyniques et de là à l'école de Théodore. Il est connu pour sa hardiesse antireligieuse et la frivolité de ses principes moraux.

Evhémère écrivit vers l'an 300, à la cour de Cassandre, une histoire sacrée très célèbre où il considère tous les dieux comme des hommes divinisés (tombeau de Zeus que l'on montrait en Crète). On ne sait ~~pas~~ trop comment Evhémère se rattachait aux Cyrénaïques.

Conclusion. L'objet de ~~cette~~ la philosophie cyrénaïque est socratique, mais la méthode ne l'est pas, elle est bien plutôt sophistique; le dédain de toute théorie logique

(et surtout) métaphysique la rapproche de la méthode sophistique de Protagoras qui considère l'homme comme la mesure de la réalité.

Comparons entre elles les 3 écoles issues de Socrate: ~~Thèse~~ de Hermann p. 288 des opuscules.
Selon lui les doctrines mégarique, cynique, cyrénaïque ne sont que des doctrines sophistiques corrigées et complétées par des éléments socratiques. L'accord qu'il y a entre elles, vient de l'élément socratique superposé à des éléments sophistiques.

[(IIa p. 333, 3e édit.)] Pour Zeller au contraire le socratisme est la substance, la sophistique en est la détermination. Nous n'adopterons entièrement aucune des deux thèses.

Nous séparerons d'abord l'école mégarique. Celle-là nous montre le problème éléatique résolu par le bien (thèse de Hermann) – [Quant aux deux autres écoles, nous adopterons la thèse de Zeller, mais pas absolument. Au lieu de ~~tirer~~ déduire immédiatement la divergence des deux théories des ~~la complexité~~ faces diverses des la doctrines socratiques, nous ~~la tirerons de~~ l'expliquerons par la ~~plus~~ modification que ~~le principe cyrénaïque~~ l'emploi des méthodes sophistiques impose à l'union de la science et de la pratique. [~~Les~~ D'abord les Cyniques et les cyrénaïques distinguent bien plus que Socrate la pratique et la théorie, le bien pratique, ils le déterminent de 2 façons différentes et c'est là ce

[(Vielseitigkeit)]

[l'idée Socratique de]

[Et ils mettent nettement celle-ci au service de celle-là. Cuir(?),]

887a

qui distingue les cyniques des cyrénaïques.

Pour les cyniques le moyen d'arriver au bonheur, c'est ἀπέχειν, pour les cyrénaïques χρῆσθαι μετρίως.

[~~A quoi tient cette~~ l'altération (générale) de la conception socratique et (les particulièrement) la différence entre les cyniques et les cyrénaïques? [(l'altération générale de la conception socratique) ~~La première~~ provient d'une influence (générale) ~~du~~ de la ~~système~~ sophistique, (laquelle subordonnait entièrement la théorie à la) ~~La prédominance des principes~~ pratique. ~~de la sophistique empêche quelques uns des disciples de Socrate de reconnaître le principe socratique~~.

Pourquoi (les Cyniques et les Cyrénaïques) diffèrent-ils? A côté de la différence dans les caractères des hommes il faut placer la revanche ~~[illegible]~~ de l'esprit sophistique sous sa forme éléatique et sous sa forme sensualiste. Le premier produit l'interprétation cynique, le second l'interprétation cyrénaïque. Le développement des deux doctrines (à partir du Socratisme) s'est fait par spécification sous l'influence de philosophies antérieures.

[Quelle est maintenant l'influence des semi-socratiques sur les philosophies postérieures?]

Les 3 philosophies (mégarique, cynique et cyrénaïque), c'était le socratisme mis en présence soit de l'ancienne école d'Elée, soit de la sophistique. D'une part (Mégarisme) on avait maintenu l'antique idée de la science, la réduction à l'un et l'on avait conçu comme unité le bien placé dans un monde suprasensible. D'autre part (Cyniques et Cyrénaïques) on avait discerné (et mis en lumière) les principaux éléments de l'existence humaine tels que : la liberté, l'indépendance, le plaisir, la vertu etc. — Ne pouvait-on pas réu[nir]

seulement reprendre l'ancien problème éléatique de l'être, mais ~~celui~~ reprendre le problème même de la philosophie antésocratique tout entière, l'explication de la nature, en se plaçant au point de vue socratique? Ne pouvait-on pas trouver dans le principe de Socrate les éléments d'une philosophie non seulement morale, mais universelle, embrassant l'ancienne physique elle-même?

Les écoles demi-socratiques avaient altéré l'objet et négligé la méthode; du ~~principe~~ procédé socratique: διαλέγειν κατὰ γένη on ne trouve pas de trace chez elles. – La philosophie platonicienne a ~~employé~~ appliqué à l'ensemble des choses la méthode dialectique par genres et espèces que Socrate avait ~~employée~~ appliquée aux choses humaines. Et son point de départ ~~Platon va maintenant s'inspirer plus directement de cette méthode demi socratique pour compléter~~ les ἀσώματα εἴδη conçus par les mégariques. – Aristote ~~de~~ son tour ~~côté~~ achèvera d'adapter ~~par~~ à la réalité sensible les symboles créés par Socrate: il définira les concepts de substance, d'accident, ~~etc.~~ de genre, d'espèce, d'individu. Il ~~opérera~~ achèvera la réconciliation entre les idées et les choses. Le moyen d'achever cette réconciliation ~~de faire~~, il le trouvera dans les ~~concepts~~ d'acte et de puissance. Ayant trouvé l'essence du général dans la puissance, et l'essence de l'individuel dans l'acte, il ne verra plus de difficulté à traiter la nature d'après la méthode socratique; Et en même temps ~~et~~, profitant ~~aussi~~ des travaux des cyniques et des cyrénaïques ~~demi socratiques~~, il constituera ~~perfectionnera~~ l'éthique comme science par la

ou développer pour eux-mêmes les germes de philosophie morale apportés par Socrate,

plus ~~dit~~ spécialement

591

-même méthode de définition socratique.

L'influence de ces trois écoles fut plus directe sur les Stoïciens et les Epicuriens. Le vice des philosophies que nous avons étudiées était d'être surtout négatives, de ne pas se suffire à elles-mêmes. Le cynisme prêche le renoncement et conseille au sage de se retirer en lui-même, mais ce moi où il s'enferme est vide. — Les Cyrénaïques conseillent la μετρία χρῆσις; mais pour se servir des choses il faut les connaître. Il y a donc une lacune, d'un côté dans le ~~moi~~ sujet, de l'autre dans ~~le monde extérieur~~ l'objet. Les Stoïciens et les Epicuriens, nourris de la science platonicienne & aristotélicienne, essaieront de combler cette lacune.

44e Leçon

La science dans Platon.

Réfutation de la théorie sensualiste de la science

Platon commence à déterminer l'idée de la philosophie avec plus de précision que ses prédécesseurs : il veut distinguer l'apparence de la réalité, d'une part l'être, l'absolu, de l'autre l'apparence, le phénomène le philosophe aspire à atteindre l'être : φιλοσόφους καὶ οὐ φιλοδόξους [1]

La philosophie telle qu'il la conçoit enveloppe encore la pratique aussi bien que la science : cette absolue réalité, le philosophe tend à la reproduire dans ses actes comme à la saisir dans son intelligence. Ainsi sa philosophie se distingue déjà de la science du phénomène : elle écarte donc l'ancienne physique, comme étant une science dépendante. Mais ce sera Aristote qui le premier distinguera nettement la théorie et la pratique, et réduira la philosophie à la pure théorie. Platon, lui, n'élimine encore que la physique, c'est-à-dire l'étude du phénomène.

Platon distingue donc l'Ἐπιστήμη de la Δόξα (opinion). Quel rapport y a-t-il chez lui entre le problème logique des conditions de la science et le problème métaphysique des conditions de l'être ?

Cette question, il ne se la pose pas avec une

(1) Rep. 480. A.

telle précision. Il n'y a pas encore chez lui comme chez Kant une critique en règle précédant la philosophie positive. Cependant, tandis que chez ses prédécesseurs la théorie de la connaissance dérivait de la théorie de l'être, ici les deux théories se pénètrent.

On aurait assurément une solution plus positive plus moderne si ~~on mettait~~ l'on était sûr de pouvoir mettre le Théétète au début de la seconde période de la vie de Platon, ~~où~~ de la période où il commence à avoir une philosophie personnelle. Malheureusement la chronologie des dialogues est bien difficile à établir. Il faut donc renoncer aux preuves historiques et admettre que dans l'ensemble de la philosophie platonicienne les deux théories de la connaissance et de l'être se pénètrent. Cette pénétration de la logique et de la métaphysique est du reste mentionnée par Aristote qui dit que les platoniciens

Met. XII 1. 1069 A. 27. placent les êtres dans le général διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν.

Nous diviserons l'étude de la partie logique en 3 parties : 1° Conditions de la science 2° les facultés intellectuelles de l'homme 3° ~~partie~~ la dialectique, ou emploi des facultés intellectuelles propres à atteindre l'objet déterminé dans la première partie.

1° Des conditions de ~~la~~ science, ~~ses conditions~~.

Theet. 146. c. En quoi consiste la science τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη

Suivant sa méthode ordinaire Platon essaie d'abord de déterminer ce que la science n'est pas. C'est dans le Théétète que nous trouvons cette discussion. Quelles sont les définitions de la science fausse ?

la première définition qui se présente est celle-ci: la science est la sensation. Cette formule en soi est sèche et obscure. Il faut la développer en la rapprochant des systèmes qui peuvent la fortifier.

Pour lui donner un corps Platon la rapproche en effet de deux systèmes: celui de Protagoras et celui d'Héraclite. Voici d'abord, dit-il la doctrine de Protagoras: "les choses ne sont pour chacun que ce qu'elles lui semblent être."[1] La conséquence est que toute perception est vraie. [Pour bien comprendre la portée de cette ~~pareille doctrine~~ théorie, il faut considérer qu'elle repose sur la philosophie d'Héraclite qui [illegible] tout est en mouvement, qu'une chose n'est connue que dans son rapport avec une autre, que rien n'est un, ni tel, ni affecté de telle qualité, mais que du mélange des choses entre elles naissent les choses qu'improprement nous disons être[2]. Ainsi, ce qui existe de la couleur ce n'est pas l'objet coloré, ni moi mais un mélange de l'objet et du sujet; et on s'explique alors que la couleur diffère avec les individus. On ne peut donc dire qu'une même chose soit grande ou petite. Cela dépend du terme de comparaison.

On fait à cette doctrine des objections qui ne servent qu'à l'expliquer. Ainsi on dit par exemple que la doctrine sensualiste va contre ce principe qu'une chose ne peut devenir plus grande que par voie d'augmentation. Mais, dit Platon, la thèse de Protagoras ne viole ce principe que si on l'isole de la métaphysique d'Héraclite. Si on admet que les choses ont par elles-même une grandeur propre, oui on viole ce principe. Mais si on fait appel à la philo-

(1) Théétète 152.a. ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί.

(2) ib.

ib. 153

(19)

losophie d'Héraclite, on ne peut pas dire que les choses ont augmenté ou diminué. Elles ne sont rien devenues en dehors de la sensation.

Ainsi pour Platon la philosophie d'Héraclite considérée comme fondement de celle de Protagoras entière toute contradiction. Les choses n'ayant pas de nature propre il n'y a pas de sensation sans objet senti, et réciproquement. Il y a deux mouvements le πάσχειν et le ποιοῦν; mais ils ne peuvent exister à part. il faut que l'agent pour être agent rencontre un patient. οὔτε

Théétète. 157. A. γὰρ ποιοῦν ἔστι τι οὔτε πάσχον πρὶν ἂν τῷ ποιοῦν. Donc il ne faut pas séparer cette doctrine de celle d'Héraclite, voilà tout.

On objecte encore à la théorie de Protagoras que les perceptions d'un malade sont universellement tenues pour fausses, et qu'il y a des cas par conséquent où la sensation est fausse. Mais c'est supposer précisément ce qui est en question à savoir qu'il y a des sensations vraies absolument. Tout ce qu'on peut dire des sensations du malade, c'est qu'elles diffèrent des nôtres. Or la théorie rend compte de ces différences; En effet le malade n'est pas dans les mêmes conditions que nous. L'un des termes étant autre, le produit du mélange diffère. Ma sensation est toujours néanmoins telle qu'elle

Théet. 160. c. doit être, puisqu'elle tient de mon essence.

Ainsi la thèse sensualiste ne se développe qu'à condition de s'appuyer sur les doctrines d'Héraclite. ~~Protagoras et lui ne se séparent point.~~

Examen de leur doctrine. 1° Objections ordinaires. (ἄγροικα ἐρωτήματα.) Pourquoi Protagoras prend-t-il plutôt l'homme que le pourceau pour commune

mesure de toutes choses? Si on admet que l'homme est supérieur aux autres êtres, pourquoi le savant serait-il supérieur à l'ignorant? Que signifient ces mots: science, raisonnement? Si tous les hommes possèdent la vérité, à quoi bon les sophistes et pourquoi se font-ils payer? — Platon admet que sur ce point encore le sophiste peut se défendre. Sans doute toutes les opinions sont également vraies mais toutes ne sont pas également bonnes, ne peuvent pas également nous rendre heureux. Le sophiste est le médecin de l'âme: c'est un fait qu'il y a des heureux et des malheureux; le sophiste essaie de nous faire voir les choses du biais où elles nous

Theet. 167. b. paraîtront bonnes. Donc toute l'objection tombe. En voici de plus décisives.

1°. Protagoras dit que chaque chose est à chacun ce qu'elle lui apparaît: τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ

" 170 a. τοῦτ' εἶναι που ᾧ δοκεῖ. Mais c'est une opinion admise que la science diffère de l'ignorance. Donc cette doctrine serait à la fois vraie et fausse, ce qui est contradictoire.

2°. La distinction de Protagoras entre le vrai et le bon est vaine. C'est qu'il y a deux sortes de biens à distinguer, ~~celui~~ le bien du moment et le bien futur. S'il ne s'agit que du premier on peut admettre que la vérité se confond avec la sensation. Mais dès qu'il s'agit d'une ~~sensation~~ plaisir futur, cette ~~sensation~~ plaisir est liée au cours des choses, dépend des lois de la nature, et alors un autre peut savoir mieux que moi s'il ~~en~~ de telle action il résultera pour moi du plaisir ou de la douleur. Ici, il est impossible d'absorber la science dans la sensation. La connaissance de l'utile ~~même~~ déjà dépasse la sensation ~~actuelle~~.

197

Par conséquent la sensation actuelle peut être vraie pour celui qui l'éprouve, mais le sophiste ne saurait démontrer qu'il n'y a pas d'autres connaissances vraies généralement.

Theet. 179. C. De Protagoras

Voilà la doctrine réfutée en elle-même. Pour en détruire les fondements, il faut examiner Heraclite qui en fournit la donnée métaphysique.

Si le mouvement est posé comme absolu, chaque chose est toujours en mouvement, quant au lieu et quant à la qualité: et cela est vrai également et de l'agent et du patient. Dès lors la sensation au moment même où elle se produit est déjà autre et la langue n'a pas d'expression pour désigner un tel phénomène. Comment ce qui ne peut être nommé, ce qui n'a pas de nature, ce qui n'est pas peut il constituer la science?

Platon finit par considérer en elle-même la formule ἐπιστήμη αἴσθησις. Elle est fausse car les sens sont les instruments, non les causes de nos sensations (δι' οὗ et non pas ᾧ αἰσθανόμεθα) En effet il existe des termes se rapportant aux perceptions des différents sens, et par lesquels nous comparons nos sensations. Il y en a même qui sont communs aux données de tous les sens: p. ex. οὐσία, ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον, καλὸν καὶ αἰσχρόν, ἀγαθὸν καὶ κακόν.

ib. 186. A.

Mais comment ces termes, ces essences communes aux données de plusieurs sens pourraient-elles provenir des sens? Les essences supérieures qui ont un caractère absolu, universel, supposent la réflexion, c'est-à-dire l'activité de l'esprit. Ainsi la science suppose l'intervention de l'âme, en tant que celle-ci considère par elle-même les objets, réfléchit sur eux, élabore les données des sens.

Ainsi est réfutée la définition de la science ἐπιστήμη αἴσθησις.

Voici ~~du moins~~ maintenant une deuxième définition, qui semble elle faire droit à ces objections. Dans la première on méconnaissait la part de l'âme dans la connaissance. Mais si nous définissons la science ἀληθὴς δόξα le jugement vrai? ce jugement n'est-il pas un acte de l'âme? L'âme est ainsi considérée comme ayant un point de vue propre, et elle groupe les sensations conformément à ce point de vue. Cette définition tient donc compte de la part de l'âme et aussi d'un fait considérable, de l'erreur. La première théorie semblait admettre que tout est vrai; Ici au contraire la définition même de la science distingue déjà la vérité de l'erreur.

Platon va l'examiner. Et d'abord cette définition part de la distinction du vrai et du faux. Il faudrait donc définir d'abord l'erreur. Est-elle explicable dans ce système? Remarquons le progrès considérable fait sur ce point par Platon qui le premier se pose la question de l'erreur pour elle-même.

Il y a trois manières de définir l'erreur dans une théorie qui pose l'erreur avant la vérité. Viennent d'abord diverses tentatives au point de vue éléatique du milieu exclu, de l'alternative entre le oui et le non.

La première repose sur ce postulat qu'en toute chose entre savoir et ne pas savoir, il n'y a pas de milieu ἤτοι εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι. A ce point de vue l'empiriste écarte la considération des opérations où l'esprit est en mouvement comme

Theet. 187. e.

apprendre et oublier, en tant qu'elles consistent dans un milieu (μεταξὺ τούτων) qui par là-même est exclu. Comment l'erreur s'explique-t-elle alors?

4 cas sont possibles 1°. Je confonds une chose
Theet. 188. b. que je connais avec une autre que je connais aussi. 2°. une chose inconnue avec une autre inconnue aussi. 3°. Une chose connue avec une inconnue 4°. une chose inconnue avec une connue.

Or ces quatre hypothèses, les seules possibles, sont toutes contradictoires pour deux raisons: [1°. savoir c'est distinguer et distinguer clairement. Or cette confusion qu'on suppose implique que l'on sait et en même temps qu'on ne distingue pas clairement, c'est à dire ce qu'on sait et qu'on ne sait pas une même chose, ce
ib. 188 a. b. qui est contradictoire.

En second lieu en ce qui concerne ce que nous ignorons absolument, on ne peut pas dire que nous l'ayons à notre disposition pour le saisir à propos ou mal à propos.

Les quatre hypothèses précédentes sont donc toutes quatre également absurdes. La fausse démarche de l'esprit n'est pas expliquée quand on part du principe εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι.

Abandonnons donc ce postulat et substituons lui celui-ci. εἶναι ἢ μὴ εἶναι. (en se plaçant au point de vue de l'objet). C'est encore le principe
ib. 188. c. de l'exclusion du milieu. Alors comment définir l'erreur? Celui qui juge faux affirme comme étant ce qui n'est pas, il confond l'être et le non-
ib. 188. d. être. L'erreur consiste à affirmer ce qui n'est pas.

Mais cette théorie suppose que l'esprit peut agir quand il prend pour objet le non-être, qu'il peut

voir, entendre, toucher le non-être. Mais on ne peut sentir le non-être. On ne peut donc le juger. Le jugement sans objet n'est rien. Si l'objet est le non-être, le jugement est une illusion, ce n'est pas une opération effective (189.a) Ὁ ἄρα μὴ ὂν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει. Ce postulat n'explique donc pas mieux que le précédent l'erreur.

Mais avant de renoncer au point de vue éléatique du milieu exclu, ne pourrait-on pas combiner ces deux postulats relatifs au sujet et à l'objet? Nous abandonnerons le concept du non être et nous ne donnerons à la pensée d'autre objet que l'être, mais nous supposerons que ce qui est soumis à notre pensée ce n'est pas l'être un, mais l'être multiple.



1/

XLVe. Leçon.

Nous avons examiné toutes les explications ~~éclectiques~~ éléatiques de la connaissance. — Voyons si nous ne réussirons pas mieux en ~~étudiant~~ prenant pour point de départ le μανθάνειν et l'ἐπιλανθάνεσθαι par lesquels l'esprit passe de l'ignorance à la science et de la science à l'ignorance. —

Ce qui est impliqué dans ces deux phénomènes c'est la réalité de la mémoire. Nous distinguerons la perception actuelle et la conservation de la

Théét. 191. C. perception dans la mémoire. Nous comparerons la mémoire à la cire qui conserve les impressions des choses extérieures. Elle les conserve ~~clairement~~ nettement ou confusément d'une manière durable ou fugitive.

De anima. III. Cette ~~distinction~~ idée de la mémoire se retrouve dans Aristote. —
Eth. A. 18. Dans cette hypothèse, l'erreur ne résidera ni dans les perceptions actuelles ni dans les images ou signes conservés par la mémoire, mais dans le rapport que l'esprit établit entre ces deux termes. Quand nous nommons un objet, nous ne faisons qu'appliquer à l'objet particulier le terme général conservé dans la mémoire. L'erreur aurait lieu quand on subsume la sensation actuelle dans

Théét. 193. B. C. un terme qui ne lui convient pas. Ainsi quand je rapproche l'image de Théodore type de Théétète, je dis c'est Théétète.

Cette théorie est assez satisfaisante : elle explique en même temps le penchant plus ou moins grand des différents hommes à l'erreur, la mémoire ne conservant pas les images avec la même facilité chez tous, et les types intérieurs étant plus ou moins nets.

Cependant cette théorie est insuffisante : elle ne rend pas compte de toutes les erreurs. Il y a des erreurs qui se produisent dans l'esprit humain sans qu'il soit en présence d'une αισθησις et d'un σημειον — ~~et même~~ ainsi dans les ~~[illegible]~~ idées mathématiques l'erreur est possible. Là cependant l'esprit n'a affaire qu'à lui-même.

Il faut donc chercher un troisième point de vue. Distinguons deux manières de savoir. Il y a posséder et tenir la science : κεκτησθαι et εχειν. Posséder, c'est à dire avoir acquis, avoir en soi d'une manière consciente ou inconsciente, actuelle ou potentielle. Tenir c'est se servir actuellement, prendre conscience de la connaissance acquise. Un homme possède les oiseaux qu'il a dans son colombier, il ne les tient que quand il les a en main. L'âme est le colombier, les ~~[illegible]~~ oiseaux sont les sciences.

Supposons que l'oiseleur se trompe en voulant prendre un oiseau

Il en est ainsi pour l'esprit : on choisit une autre chose à la place de celle que l'on cherchait. La confusion a lieu entre différentes idées qui existent toutes également dans le trésor de la mémoire.

Voilà la théorie : elle repose sur la distinction de la propriété et de l'emploi actuel. Explication insuffisante, dit Socrate, car en même temps qu'on avait la science d'un objet, on l'ignorait non par l'ignorance mais par la science même qui est propre à cet objet. Ce sont des sciences qui sont en réserve dans l'âme ; ces sciences s'expliquent par la confusion dont elles sont l'objet.

Dans cette théorie

Dira-t-on que nous avons eu tort de supposer ~~que toutes~~ seulement des sciences dans l'âme ? N'y aurait-il pas aussi des

Theet. 146. B. ignorances voltigeant dans cette âme ? alors celui qui prendra l'ignorance jugera faux parce qu'il est trompé, c'est-à-dire par ignorance.

Mais c'est une pure tautologie de dire que la science explique la science et l'ignorance l'ignorance. Nous voilà ramenés au point de départ, et nous ne sommes plus en face d'une explication.

Jetons un coup d'œil sur toutes ces explications contradictoires de l'erreur. Elles se répètent toutes suivant le même principe et peuvent être ramenées à des contradictions. Or il y règne une sorte de déterminisme ~~historique~~ physique on n'attribue à l'esprit aucune initiative, il est toujours déterminé par l'objet, par l'être et le non être, entre lesquels on ne peut trouver un milieu, ~~puisqu'~~ parce qu'on les conçoit comme ~~pouvant être objectifs~~ des choses existant en dehors de la faculté de connaître. Ce n'est que dans un sujet qu'on peut trouver quelque chose d'intermédiaire entre l'Etre & le Non-Etre. L'idée de Platon c'est que les anciens philosophes ne se sont placés qu'au point de vue de la matière, et qu'à ce point de vue il n'y a pas de milieu entre l'être et le non-être. Si ~~d'autre part~~ le sujet n'a rien de spécifique, s'il est déterminé par l'objet, et si l'objet ne peut être que être ou non-être, la confusion ~~qu'il faut~~ du sujet sera inexplicable.

Donc ~~le~~ la théorie du jugement vrai ne peut expliquer l'erreur.

Le tort, dit Socrate, est de ne pas avoir d'abord défini la science. Ἐπιστήμη ἀληθὴς δόξα. — Mais cette définition de la science est fausse (dira-t-on. En effet il existe

un art de produire l'ἀληθὴς δόξα sans produire la science. C'est l'art oratoire. L'orateur peut persuader en donnant de fausses raisons, en s'adressant à la passion. —

Essayons une troisième définition qui fera une place plus large à la spontanéité du sujet. Il faut tenir compte du λόγος : la science de la ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου.

Il existe, dit Platon, une école qui divise les choses en simples et en composées. Les simples sont les éléments et les composés leurs assemblages. Les éléments sont indécomposables. Les composés peuvent être ramenés à leurs éléments par l'analyse, et c'est ce que nous appelons expliquer. Les éléments ne peuvent être que nommés ; on ne peut en rien dire de plus. On ne peut même pas dire qu'ils sont ou qu'ils ne sont pas ; ce serait y ajouter l'être οὐσία et cela introduirait dans les στοιχεῖα une dualité contraire à leur essence. Au contraire τὰ ἐκ τούτων ἤδη συγκείμενα comme ~~elles~~ ils sont des composés, comportent un arrangement de leurs parties, et c'est ce qui constitue le λόγος, mécanisme grammatical analogue au mécanisme physique.

En résumé l'objet est ou bien τὰ στοιχεῖα ou bien ~~ce~~ αἱ συλλαβαί.
Les éléments sont ἄλογα καὶ ἄγνωστα mais sensibles ; αἰσθητὰ δέ

202. B. Quant aux assemblages, ils sont ῥητὰ καὶ ἀληθεῖ δόξῃ δοξαστά. connaissables
id. et saisissables par un jugement vrai.

Cette doctrine peut-elle expliquer la science? — Non, dit Platon. La réfutation a deux parties.

1° Il prend l'exemple des lettres et des syllabes, et montre que dans ce cas la théorie aboutit à des contradictions.

2°. D'une façon générale il montre que le λόγος ~~ne montre~~ n'ajoute pas à la δόξα ἀληθής ce qu'il faut pour faire la science.

1re partie. Tandis que les physiciens prenaient pour point de départ la physique, ici on prend pour point de départ la grammaire. Les ~~syl~~ syllabes auraient donc une explication
203. A possible. Σω = Σ et ω. Mais une lettre n'a pas de raison, de λόγος — Toujours le point de vue objectif qui domine; à la matière socratique on applique la méthode objective des anciens philosophes. On traite la matière logique comme on fait la matière physique.

Mais alors, si les lettres sont inexplicables, comment les syllabes seraient-elles explicables.

La syllabe peut être connue de deux manières. 1°. comme identique aux lettres composantes. 2°. comme une forme à part, se produisant là où s'assemblent les lettres.

Dans le 1er cas, connaître la syllabe est connaître les lettres; on ne connaît pas les lettres; donc on ne connaît pas les syllabes. — Dans le 2e cas, la syllabe est un tout, une unité différente des éléments (203. E). Voilà, dit Platon, une grande doctrine, μέγας τε καὶ σοφός. C'est en effet une première forme de la théorie des idées. Mais ce ~~est~~ sont là encore que des cadres vides. Ils distinguent bien le τὸ πᾶν et le τὸ ὅλον, et disent que ce qui est vrai de l'un ne l'est pas de l'autre. Mais peuvent-ils justifier cette distinction, et s'en servir? Au point de vue objectif, τὸ ὅλον, l'un, se confond avec ~~[illegible]~~ τὸ πᾶν. Toutes les fois qu'on pose les parties avant le tout, le tout se déduit des parties et n'est pas essentiellement différent. Il faudrait donc concevoir la syllabe non comme un tout, mais comme une unité. Le fond de toute cette ~~distinction~~ discussion c'est que au point de vue ~~[illegible]~~ ~~naturel~~ de la notion l'un et le multiple ne peuvent se concilier. Ce n'est que dans

609

l'idée que cette conciliation s'opère.

Donc ce qui est le plus clair, c'est τὸ τῶν στοιχείων γένος. Et rien que la syllabe est connaissable, tandis que le στοιχεῖον ne l'est pas, c'est se moquer –

3e partie. Qu'est-ce que le λόγος? C'est une opération consistant à exprimer par le langage ce qu'on pense de chaque chose.

Διανοίας ὥσπερ φωνῆς εἴδωλον.

Mais, dit Platon, c'est une opération que peut faire tout le monde –

Mais les uns la feront juste, les autres la feront faux –

On peut encore définir le λόγος l'explication de chaque chose par ses éléments διὰ τῶν στοιχείων ἐπὶ τὸ ὅλον.

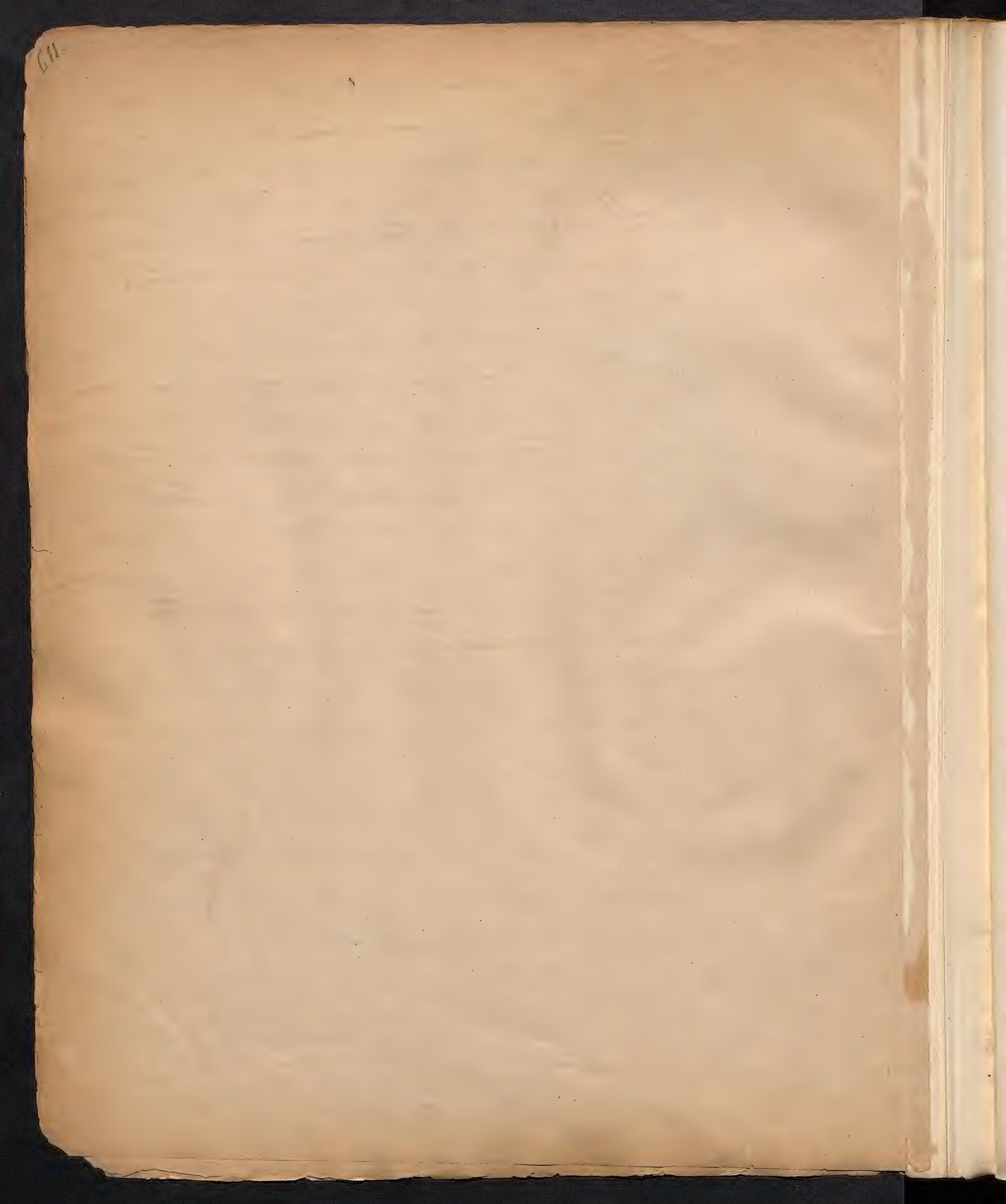
Expliquer ce que c'est qu'une chose, c'est en énumérer les parties, et en déterminer la place.

Mais cette opération n'est qu'un jugement. Elle ne fait que décomposer un jugement en jugements élémentaires.

On peut définir le λόγος ce qui indique la marque distinctive d'une chose. (208. C. 209. A.)

En ce cas on peut entendre en premier lieu par λόγος le jugement sur la marque distinctive ; mais alors le λόγος revient à l'ἀληθὴς δόξα ; ou bien on entend la connaissance de cette marque distinctive, mais c'est ἐπιστήμην ἔχειν et on suppose ce qui est en question. La science n'est ni αἴσθησις ni ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου : cette discussion aboutit à trois solutions négatives : c'est la condamnation du mécanisme logique calqué sur le mécanisme physique, croyant rendre raison du tout parce qu'il le décompose en ses parties. Le problème étant ainsi posé, le raisonnement se ramène au jugement, et le jugement à la sensation. — Mais, dit Platon, il y a dans le jugement quelque chose de plus que dans la sensation, et dans le raisonnement quelque chose de plus que dans le jugement.

D'où vient cette conception nouvelle ? C'est que Platon a l'idée d'un absolu que ne peut expliquer la théorie qui a son point de départ dans la sensation.


611

Ed. Delpeuch

XLVI.

Doctrine positive sur les conditions de la science.

—

Les vices des doctrines examinées sont de 2 sortes. ils sont relatifs à la façon dont est conçu le sujet, ou à la façon dont est conçu l'objet.

Elles diminuent le rôle du sujet, et lors même qu'elles lui font une part dans la connaissance, elles ne tirent de cette concession aucun parti. Elles établissent un lien analytique entre la sensation, le jugement et le raisonnement.

En ce qui concerne l'objet le vice de ces théories est de le considérer comme régi exclusivement par le principe d'identité, de milieu exclu. C'est se mettre dans l'impossibilité de concevoir une multiplicité, ou, quand on l'a admise, d'expliquer les rapports qui doivent exister entre les termes.

Cette doctrine négative fait déjà pressentir la doctrine positive de Platon.

Dans la doctrine positive nous distinguerons: 1° les conditions subjectives; 2° les conditions objectives de la science.

Conditions subjectives. — Le premier résultat positif est celui-ci : Dans la science l'esprit est actif, et ne subit pas purement et simplement l'action des objets extérieurs. C'est ce que nous indiquent les expressions dont Platon se sert pour caractériser l'opération de l'esprit: ἀναλογίζεσθαι, ἐπανιέναι καὶ συμβάλλειν, (Théét. 186. b.) φαίνεται αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ ἐπισκοπεῖν, enfin πραγματεύεσθαι αὐτὴ καθ' αὑτὴν

Théét. 185 d., 187. a.

C'est si bien un acte propre de l'esprit que Platon insiste sur le caractère laborieux et pénible de cette opération. (Théét. 186.c.)

En quoi consiste exactement cette opération ? C'est une opération supérieure à l'individualité. La science ne peut exister que si elle est valable pour tout le monde : elle est impossible avec le système de Protagoras. Il faut une manière de penser supérieure à l' αἴσθησις. Jusqu'alors la distinction de l' αἴσθησις et de la νόησις n'était qu'une conséquence de la doctrine ontologique et des deux aspects des choses, fond et surface. C'était une simple différence de degré. Platon, pour la première fois, fait cette distinction à un point de vue logique. Le νοῦς est quelque chose d'inébranlable, l'αἴσθησις quelque chose de flottant. A celle-ci tout le monde participe ; les dieux seuls et de rares mortels participent au νοῦς, qui seul est condition de la science. (Timée 51,e.)

Quel est maintenant l'acte de ce νοῦς ? La réfutation des théories sensualistes nous montre que cette νόησις a pour rôle d'établir de justes liaisons entre les termes donnés. L'erreur ne saurait consister dans les termes, mais dans leur liaison : c'est là l'apport de l'esprit. — Cela ne suffit point. Il faut encore que l'esprit connaisse le pourquoi de cette liaison. Il faut qu'il trouve le fondement sur lequel reposent tous les rapports des choses. Ainsi la science exige : 1° une opération supérieure à l'individualité ; 2° une juste liaison entre les termes ; 3° la connaissance des raisons de cette relation.

Conditions objectives. — Cette doctrine est dominée par le principe de Parménide : L'être seul peut être pensé et exprimé. Ce principe en effet, était entré en vigueur

depuis Parménide. Platon l'emprunte, mais l'interprète d'une façon plus large.

Quel doit être cet être, condition de la pensée ? — Nous avons vu que l'opération logique nécessaire à la science doit être indépendante de l'individu. Donc l'être, objet de la science, doit être lui aussi universel et avoir une nature propre. — En second lieu, la réfutation de la philosophie d'Héraclite montre que l'être doit être stable. (οὐκ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην / Aristt. Mét. XII, 4, 1078, b. 12). —

— Il faut aussi que l'être ne soit pas en contradiction avec lui-même. Et pour cette raison encore les choses sensibles ne satisfont pas aux conditions de la science. — Il faut de plus que l'être, objet de la science participe à l'οὐσία, et, d'une manière générale, à des essences communes à toutes les sensations. Toute vérité est un rapport d'une idée avec l'οὐσία, avec l'existence (Théét. 186 c).

De tout cela il résulte que l'objet de la science doit être supra-sensible. C'est ce que Platon exprime d'une façon mythique dans le Phèdre (247 c). Platon donne une description de ces essences supra-sensibles, et le ton sentencieux de son début montre qu'il s'agit d'une découverte propre. « Je me hasarde à en parler. Voici ce qu'on y voit. Là règne l'οὐσία, l'essence qui n'a ni forme ni couleur, qui est intangible, mais qui est véritablement. C'est autour de cette οὐσία que gravite la science.

En même temps qu'il doit être un et stable, l'objet de la science doit être multiple : non pas dans le sens du mécanisme, ensemble du système atomistique, où les éléments ne sont

61) juxtaposés. Il faut que ces unités aient des lois propres d'union et de séparation, comme les lettres de l'alphabet. Il y a 3 manières de concevoir les rapports des genres : 1° On peut admettre d'abord qu'il n'y a pas de communication possible entre les choses. Mais, si l'on fait cette supposition, on ne peut rien dire, sans se condamner à tout instant, car à tout instant on parle de l'être, de l'autre, du même : on affirme ainsi une liaison, à l'heure où on la nie : s'est logée la contradiction, c'est-à-dire l'ennemi, chez soi. — 2° On peut laisser à toutes les choses le pouvoir de communiquer entre elles. Mais le langage et la pensée s'y opposent. La pensée exige quelque chose de déterminé, qui soit ceci et non cela. (Cratyle, 439 e, 440 a). 3° Il reste que ces deux hypothèses soient fausses, et que certaines choses puissent se mêler, d'autres non. C'est ce qui arrive pour les lettres (Soph. 38) ou pour les sons. (Soph. 37, 38).

[D'où viendra cet accord dans un cas, ce désaccord dans l'autre ?

Platon suppose ceci : c'est que l'erreur radicale de ses devanciers a été de confondre l'autre et le contraire (τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἐναντίον) : les choses autres ont des éléments communs, les contraires n'en ont aucun. Deux termes autres renferment, à côté de leurs essences spéciales respectives, un certain nombre d'autres essences qui leur sont communes. C'est quelque chose comme la petite monade de Leibniz. Entre l'être et le néant, il a placé cet intermédiaire, le non-être. (Soph. 257. b).

C'est là le secret de la μέθεξις. Le passage d'une chose à une autre se fait dans le domaine

du μὴ ὄν, et cela parce que les idées participent les unes des autres : étant donnée une idée d'un certain genre, toutes les autres idées contenues dans ce genre y existent à l'état de μὴ ὄν, ~~dans une certaine mesure~~ :

Ce que Leibniz affirme de sa monade par rapport à l'univers, Platon l'affirme d'une espèce par rapport aux autres espèces du même genre. Ainsi le blanc contient à l'état de μὴ ὄν toutes les autres couleurs. Le changement est [non pas tous les êtres, mais] un changement de proportion. — Nous ne disons pas avec Héraclite et Anaxagore absolument : tout est dans tout, mais : tout est dans tout ~~dans~~ au sein d'un même genre.

L'objet de la science doit, en conséquence, consister dans des idées. Car les caractères indiqués ici comme nécessaires sont ceux de l'idée. L'idée est suprasensible. Elle a aussi cette unité, cette multiplicité, cette participation à d'autres idées. Elle est une, et cependant en contient d'autres. [justement] C'est la philosophie de la qualité. — [illegible] ~~Dans~~ au point de vue de la quantité, on avait partes extra partes : avec la qualité, on conçoit, au contraire, que le multiple et l'un puissent se pénétrer : le multiple se compris dans l'un, subsumé sous l'un. La connaissance ^ [générale,] n'est donc, pour que la science soit possible, il faut : qu'il y ait dans le objet une qualité supérieure à la sensation, comme le voulaient [illegible] ; il faut que l'objet soit une essence supra-sensible, dans laquelle l'un et le multiple, l'être et le non-être se pénètrent.

La signification de cette doctrine, c'est que le principe de contradiction ne peut suffire à régler les ~~objets~~ conditions de la science. Il faut, entre les contradictoires, admettre un moyen terme, l'autre, c'est-à-dire un fonds commun pour des choses distinctes : 82

pour cela, il faut se transporter dans le domaine de la qualité, dans le domaine des idées.

Voilà les conditions auxquelles la science est possible. — Ces conditions peuvent-elles être remplies?

Un pur idéaliste ne se poserait pas la question. Il conclurait tout de suite que l'être satisfait à ces conditions, car il passerait analytiquement de la logique à la psychologie et à la métaphysique. Si la science requiert telles conditions dans le sujet et l'objet, ils y satisfont. — Mais Platon n'a pas procédé ainsi. [Le côté objectif de cette étude consisterait à montrer que l'être satisfait aux conditions requises, c'est à dire se ramène à l'idée. Nous ne ferons ~~pas~~ qu'indiquer cet examen.

Il a recherché séparément si le sujet & l'objet satisfont effectivement à ces conditions.

C'est un fait que Platon ne s'en tient pas au point de vue idéaliste : il cherche si l'être, considéré en lui-même, peut se ramener à l'idée. — En quoi une pareille étude peut-elle se distinguer de l'étude logique que nous venons de faire? ~~Quelles sont les conditions objectives de la science?~~ La différence est difficile à déterminer ~~et il semble plus simple d'admettre le pur idéalisme de Platon~~.

Et pourtant, il est certain que Platon se place souvent au point de vue ontologique. D'abord, les anciens ne sont pas arrivés à opposer, comme Kant, le sujet et l'objet. Puis, Platon trouvait devant lui le problème de la nature de l'être. Après les Eléates et Héraclite, il reprend cette question.

Quelle est sa méthode de recherche? Il se sert ici uniquement du principe de contradiction. Il ne s'occupe plus de savoir à quelles conditions doit satisfaire l'être pour être pensé et exprimé par l'homme. Il se place au point de vue d'une pensée

plus abstrait. Ainsi il cherche [illegible]
l'on peut concevoir sans contradiction d'abord
l'être, puis le non-être ; quelles sont les
conséquences auxquelles on aboutit en
supposant que l'un est, en supposant que
l'un n'est pas. Une doctrine est ~~absurde~~ fausse, dit-il,
si elle mène à des conséquences contradictoires ;
sinon, elle est vraie ". Il y a une nuance
entre cette méthode qui fait usage du
seul principe de contradiction, et le procédé
où l'on se demande les conditions du langage
et de la pensée. ~~le point de vue subjectif~~
~~entraînerait l'emploi du principe de causalité~~
Platon — et c'est la seule manière de se placer
au point de vue ontologique — réduit ici les
postulats au minimum, c'est-à-dire au
principe de contradiction ".

Cette méthode étant donnée, voici
les résultats.

Dans le Sophiste, Platon se demande
si l'existence de l'être est plus facile à concevoir
que l'existence du non-être. Il montre que
le non-être ne peut exister, car l'être et le
non-être sont incompatibles. D'autre part
l'existence de l'être ne présente pas moins de
difficultés. S'il existe, est-il un ou multiple ?
S'il est multiple, s'il y a plusieurs principes
distincts, l'être en tant qu'être, est différent
de chacun d'eux, et les autres ne sont pas.
Si les autres existent, ils sont dans l'être,
ils se confondent avec l'être : dès lors, l'être
n'est plus multiple. ~~En d'autres termes~~ On le voit, le
point de vue objectif, pour Platon, c'est le
point de vue même de Parménide : les contraires
s'excluent : il n'y a point d'autre, il n'y
a que des contradictoires. — L'être n'est p[illegible]

un ni plus, car alors il y aurait deux choses l'être et l'unité ; enfin, il ne saurait avoir l'unité d'un tout, car il ne serait plus l'un en soi, mais ne ferait que participer à l'unité.
— L'être n'est ni un ni multiple. — Sera-t-il matériel ou immatériel ? Il ne peut être matériel, car il y a des êtres [savoir les êtres] animés, qui ont une âme immatérielle. La justice et la sagesse, qui sont des êtres, sont ~~des~~ ~~choses~~ immatérielles. — Dira-t-on qu'il est immatériel ? Non, car comme l'action est un mouvement, l'âme se meut : alors le monde entier est mobile, et nous arrivons à la théorie d'Héraclite, théorie qui se détruit elle-même, car si tout se meut, rien n'est.
— Donc, l'être présente autant de difficultés que le non-être. — La conclusion, c'est qu'il faut réunir l'être et le non-être. On arrive ainsi, par élimination, à une doctrine qu'on ne peut démontrer, mais qui est la seule possible, si l'on veut que quelque chose soit.

Le Parménide, moins précis, détermine également les conséquences de l'hypothèse suivant laquelle l'un est ; et de l'hypothèse suivant laquelle l'un n'est pas. La première mène à des contradictions absolues ; la seconde à des contradictions simplement conditionnelles et qui disparaissent si on conçoit l'Un comme une unité qui implique et embrasse une multiplicité. Ici encore, on arrive, par élimination, à l'établissement de la doctrine platonicienne de l'union nécessaire de l'être et du non-être, de l'un et du multiple.

En résumé, si la science suppose comme objet des Idées, l'être considéré en lui-même, à l'aide du seul principe de l'exclusion des contraires, se présente à nous comme [devant nécessairement] satisfaisant à ces conditions. Il se résout en idées. La condition objective de la science est donc effectivement réalisée, et, à ce point de vue, la science est possible.

A. Doby.

Leçon.
16a
Platon (suite)

Les facultés intellectuelles de l'homme.

Après avoir recherché la définition de la science, il faut voir si la constitution intellectuelle de l'homme est capable d'y parvenir. La théorie des Idées est le point où on aboutit toujours dans toutes les recherches sur le Platonisme. Il y a réaction de toutes les parties du système les unes sur les autres. Platon a parlé de deux manières de l'âme : d'une manière mythique dans le Phèdre où il ~~traite~~ traite de la préexistence, de la réminiscence, de la destinée de l'âme, et de l'amour ; il en parle ~~également~~ d'une manière analogue dans le Timée.

Il en parle d'une manière scientifique dans le Phédon, et la République IV, VI, VII.

On ne peut négliger les expositions mythiques. Le Timée (ch. XIII) met en scène le Dieu supérieur qui crée les Dieux inférieurs et leur explique la façon dont seront créées les races mortelles, sans lesquelles l'univers serait imparfait. Il y a deux parties dans l'âme : l'une vient du Dieu supérieur, l'autre vient des Dieux inférieurs. L'âme

est donc analogue à l'âme du monde sans en être une émanation; ~~παρὰ~~ τὴν κόσμου ψυχήν.
L'âme du monde est intermédiaire entre l'idée et le phénomène. C'est le premier mode de l'existence de l'idée sous la forme du multiple.
De même, l'âme humaine n'est pas une idée.
Le Platonisme est un premier effort pour comprendre "le devenir", c'est un progrès sur l'Éléatisme. Dans le Théétète (184 D) la ψυχή est considérée comme une ἰδέα mais c'est dans un sens large et vague. La ψυχή est l'intermédiaire indispensable ~~entre~~ ~~le~~ ~~corps~~ par lequel le νοῦς se communique aux êtres créés.[1] De là il suit déjà que l'Âme dans son fonds est éternelle comme parente de l'idée. Cette éternité est exposée dans le Phèdre (245 C.), Platon la démontre par la propriété qu'a l'âme d'être cause de son propre mouvement.
Mais ce n'est pas ainsi que l'âme existe actuellement en nous. Ce n'est que par une sorte de renoncement à l'état actuel qu'on peut se rapprocher de l'état primitif. L'âme est déchue. Cette idée est précisément ce qui détermine Platon à s'occuper de la méthode.
Il résulte de cette chute de l'âme qu'elle ne

[1] Timée, 30, B.

peut voir du premier coup les choses telles qu'elles sont; son regard corrompu altère les choses. D'où la nécessité de trouver une méthode propre à nous conduire à la vérité. Toute âme humaine a vu la vérité, sans cela elle ne pourrait animer un corps humain.(1) Mais elle est déchue de son état de communication directe avec la vérité. Comment cette chute s'est-elle produite? Par l'union avec le corps. Dans le Phèdre (246 sqq.) cette union est présentée comme un châtiment. Dans le Timée (41 sq.) cette révolution est l'effet d'une loi générale du monde. Au fond c'est la nécessité du développement de l'un dans le sous du multiple.

En quoi consiste la transformation qui s'opère dans l'âme? Dans le Phèdre (246, A) la partie mortelle de l'âme préexiste à la vie actuelle. Là se trouve la fameuse comparaison de l'âme avec un char dont le νοῦς est le cocher, les deux coursiers sont les parties périssables de l'âme, le θυμός et l'ἐπιθυμία. Dans le Timée au contraire, la partie mortelle de l'âme lui survient en même temps que le corps.

(1) Phèdre (249 B.)

69

Platon dit qu'apprendre, c'est se ~~ressouvenir~~ <u>ressouvenir</u>.
Il établit un lien entre la préexistence et la faculté de ~~se souvenir~~ concevoir des idées supra-sensibles. (Phèdre 249 B et sqq.) Ce ne sont encore là que des explications mythiques.

L'immortalité de l'âme n'est pas seulement une doctrine mythique, il la démontre par l'automatisme de l'âme. L'immortalité de l'âme n'avait pas encore été l'objet d'une démonstration. Du moment que l'éternité de l'âme est une doctrine, il y a dans la réminiscence et dans l'Eros un côté véritablement philosophique ~~doctrinal~~. Platon admet que de ~~chacune~~ de ses existences antérieures, l'âme conserve des habitudes, ~~παιδεία~~.

~~L'ἀνάμνησις et l'ἔρως avaient une signification scientifique et non seulement physique.~~ L'ἀνάμνησις est la seule solution de deux questions nécessaires : comment peut-on apprendre ? et comment ~~peut~~-on concevoir des idées supérieures à celles que donnent les sens ?

1° Ce qu'on cherche[1], ~~ou~~ bien on le connaît déjà, et alors on n'a ~~ne le peut~~ l'apprendre ; ou bien on ne le connaît pas et alors comment le chercher ? Platon résout ainsi la difficulté : il dit qu'il y a des choses que nous avons sues, et dont il nous mais

(1) Ménon (80 D – 81 A)

reste encore une faible trace et dont le souvenir peut se réveiller en ~~révéler~~ à nous, ~~mais incomplètement~~. Il y a donc un milieu entre savoir et ne pas savoir. La réminiscence, c'est l'opération par laquelle l'âme reprend conscience des idées qu'elle a déjà eues. C'est déjà en recourant, comme Kant, au temps, que Platon réconcilie la γένεσις avec le principe de contradiction, être ou n'être pas, problème reste insoluble pour les Eléates (Ménon 81 D). Cette argumentation est à priori : seule la réminiscence peut expliquer le fait d'apprendre. Platon y joint un argument à posteriori (Ménon, 81 B.) Il fait trouver à un enfant le théorème ~~problème~~ du carré de l'hypothénuse.

2° L'ἀνάμνησις explique seule la possibilité de concevoir des idées supra sensibles. (Phèdre 73 C) Platon passe peu à peu des réminiscences d'idées sensibles à des réminiscences de choses supérieures aux sens. Pour les premières, une simple association d'idées suffit. Mais pour les seconds il faut plus (Phèdre 59.) Platon n'admet pas qu'on puisse atteindre les idées par simple abstraction ; l'idée d'égalité, du même et de l'autre etc. sont supérieures en pureté à tout ce qu'offre l'expérience.

Nous ne connaissons d'ailleurs l'imperfection des idées de l'expérience que parce que nous les comparons aux types parfaits qui résident en notre esprit. Grâce à cette doctrine, on a pu soutenir la détermination absolue dans l'ordre des idées, et admettre une indétermination plus ou moins grande dans les phénomènes. ~~Ce~~ Les idées sont des limites vers lesquelles tendent les figures réelles. Cette conception est employée par un mathématicien contemporain, M. Boussinesq. Platon ne s'en sert que pour montrer la nécessité de la réminiscence dans l'acquisition de nos connaissances.

Comment Platon a-t-il conçu cette existence antérieure de l'âme ? Platon n'a pas traité cette question pour elle-même. Teichmüller veut que la connaissance de la vie antérieure ait été une intuition sensible, dit Ondes. Mais Platon ne dit-il pas qu'elle est incapable d'expliquer les connaissances dans la vie actuelle ? Toutefois, il semble bien que cette connaissance primordiale ait

Phèdre 250 C.

été une intuition « l'âme voyait dans une pure lumière. » Les mots dont se sert Platon sont ὄψις, διόραμα, il semble qu'il parle d'une perception où l'âme était passive

devant les choses immobiles. Il ne s'agit nullement chez Platon d'une forme inhérente à l'âme, d'un élément subjectif comme chez Kant ; il s'agit d'une expérience encore, mais supra sensible.

Phèdre 31
Banquet 206 B sq.

A l'ἀνάμνησις est lié l'ἔρως. L'amour est pour les Socratiques la faculté d'engendrer les vertus en soi et dans les autres. Platon considère l'instinct philosophique comme une faculté génératrice dont le fruit est la vérité et le bien. C'est pourquoi il fait jouer à l'ἔρως un rôle essentiel dans l'instinct philosophique. Dans le Phèdre, cette idée de génération n'était pas mise en relief. L'amour n'était qu'un ~~instinct~~ rapport naturel entre nos âmes et nos idées les plus hautes.

Dans le Banquet, l'ἔρως est plus étroi- étroitement rattaché à l'ensemble de la philosophie Platonicienne. L'âme éternelle aspire à reprendre possession d'elle-même ; elle ne le peut ~~pleinement~~ dans cette vie que d'une manière symbolique par la génération. L'ἔρως est l'instinct de

62

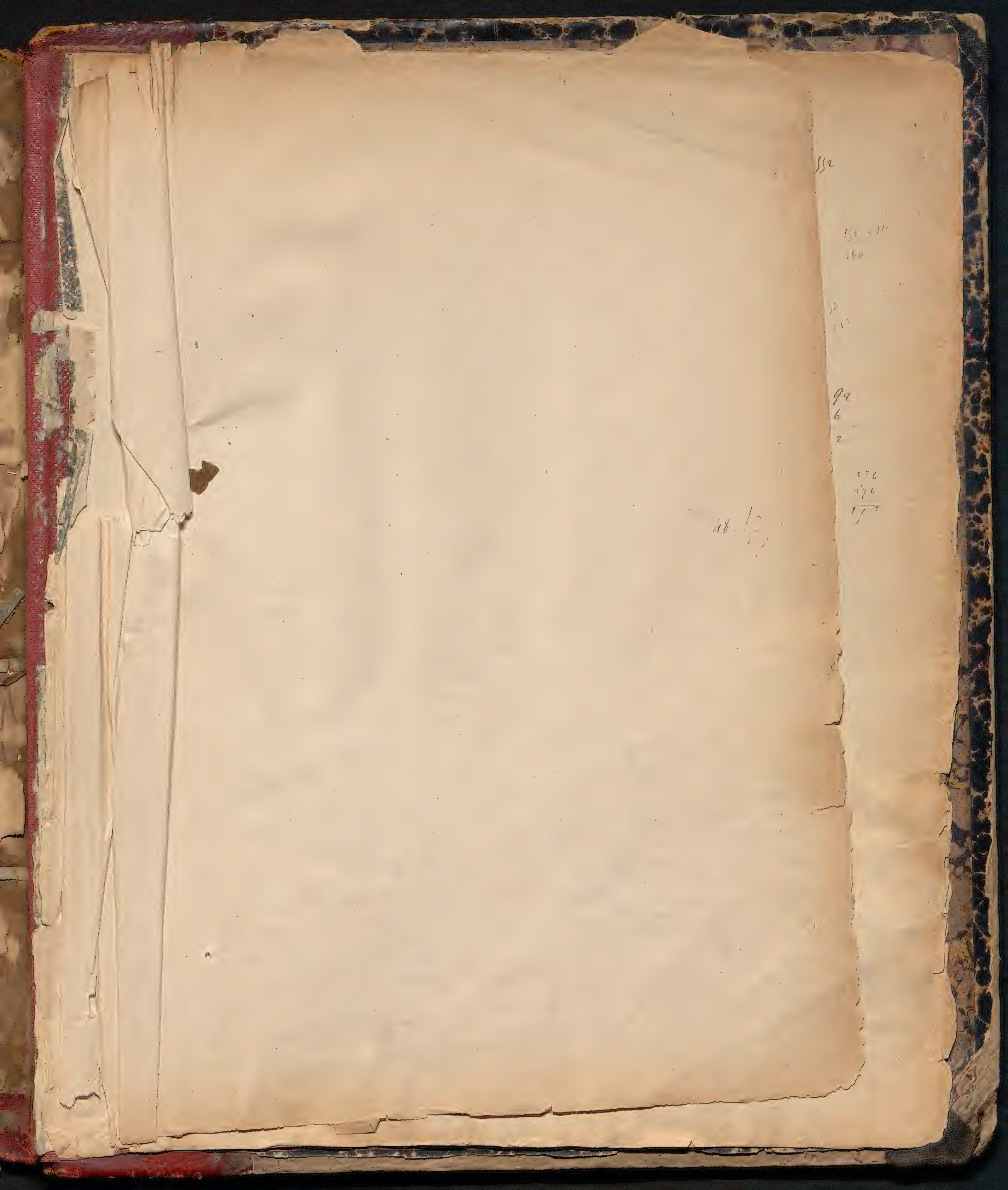
l'éternité qui se traduit par la génération dans le corps et dans l'esprit (Banquet, 206, B.)

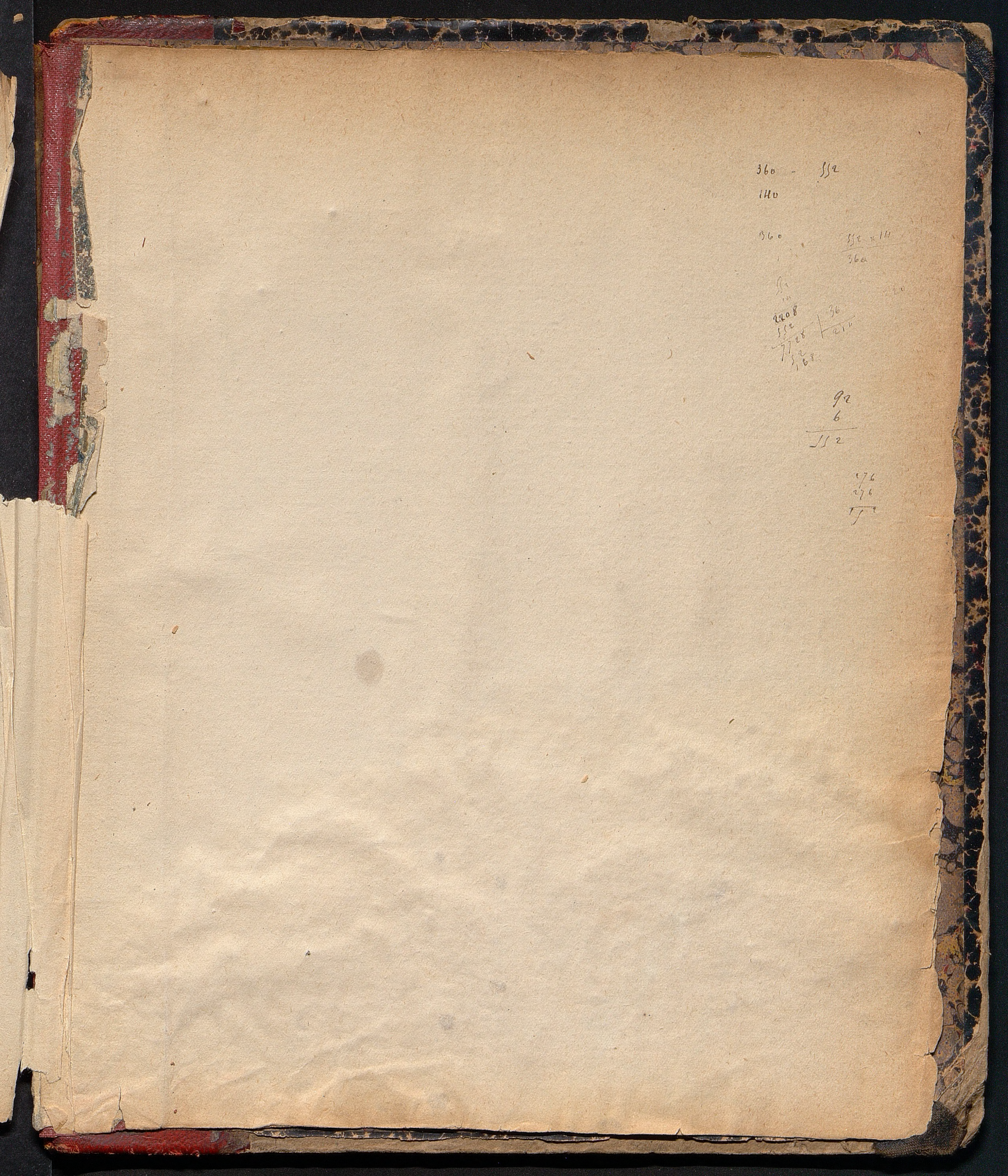
L'amour est fils de Πενία et de Πόρος. de la Pauvreté et de l'abondance ; de la connaissance passée et de la Pauvreté actuelle. On aime le bien pour l'avoir possédé puis perdu. C'est là un effort pour découvrir un intermédiaire entre l'être et le non-être. N'est-ce pas là aussi la condition du philosophe qui sait son ignorance et veut atteindre la vérité ? L'amour est donc philosophe. Il passe par quatre degrés pour s'élever des phénomènes particuliers aux idées absolues. Il se prend aux beaux corps, puis aux belles âmes, puis au beau où qu'il se trouve, enfin, car nous aurons peine à identifier chez lui le général et l'absolu, c'est par un quatrième élan que l'amour atteint le beau en soi, distingué du beau purement général.

Nous avons étudié le ressort de l'âme ; il reste à étudier l'élément statique, c'est à dire les facultés intellectuelles proprement dites.

[illegible]


630
311





360 - 552
140
360
552 x 14
360
2208
552
92
6
552
276
276

